Pierre Bourdieu

Pratik Nedenler

KESİT YAYINCILIK

Pratik Nedenler
Eylem Kuramı Üzerine

PIERRE BOURDIEU, 1930 Dengvin (Fransa). Günümüz toplumbiliminin temel kuramcılarından biri olan Bourdieu, orta öğrenimini Paris'in ünlü Louis Le Grand lisesinde tamamladıktan sonra École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi gördü. Askerliğini yapmak üzere gittiği Cezayir'de Fransız sömürgeciliğini yakından tanıma fırsatı bulan düşünür, bu deneyiminin de etkisiyle felsefi yaklaşımını toplumbilimsel ve antropolojik açılımlarla pekiştirdi. 1959 ve 1962 yıllarında Sorbonne'da felsefe dersleri verdikten sonra, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales'in müdürlüğüne getirildi; ayrıca Avrupa Toplumbilimi'nin de yöneticiliğinde bulundu. 1982'de, Collège de France'ta, toplumbilim kürsüsüne seçilen Bourdieu halen bu görevini sürdürmekte, ayrıca *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* ve *Liber* dergilerinin de yayın yönetmenliğini yürütmektedir. Passeron'la birlikte yazdığı *Les Héritiers*'den (1960) itibaren, eğitimden başlayarak çeşitli kültürel alanlardaki üretim, yeniden üretim ve ayrışım mekanizmalarını inceleyen Bourdieu'nün pek çok önemli çalışması bulunmaktadır. *La Distinction* (1979), *Le Sens pratique* (1980), *Questions de sociologie* (1980), *Homo Academicus* (1984) ve *Choses dites* (1987) bunlardan bazılarıdır.

(Boş sayfa)

Pierre Bourdieu

Pratik Nedenler

Eylem Kuramı Üzerine

TÜRKÇESİ:
Hülya Tufan

KESİT YAYINCILIK

Pratik Nedenler
Eylem Kuramı Üzerine
(Raisons Pratiques / Sur la théorie de l'action)
Pierre Bourdieu
Türkçesi: Hülya Tufan

Kesit Yayıncılık ve Matbaacılık Ltd. Şti.
Teşvikiye Caddesi 71 K.6
80200 Teşvikiye İstanbul
Tel: (0-212) 260 33 67 Fax: (0-212) 260 37 81

Ofset hazırlığı Kesit Yayıncılık'ta yapılmış,
Umut Matbaacılık'ta basılmıştır.

Bu kitabın hazırlanmasındaki katkıları dolayısıyla
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'ne teşekkür ederiz.

ISBN 975-8008-01-3

İÇİNDEKİLER

Türkçe baskıya önsöz 7

Onsöz 9

1. Toplumsal uzam ile simgesel uzam 13
Gerçek bağıntısaldır 17
Sınıfların mantığı 25
Ek: "Sovyet örneği" ve siyasal sermaye 31

2. Yeni sermaye 37
Okul Maxwell'in cini midir? 40
Sanat mı para mı? 44
Ek: Toplumsal uzam ve iktidarın alanı 53

3. Bir "yapıtlar bilimi" oluşturmak için 59
Metin olarak yapıt 62
Bağlama indirgeme 65
Yazınsal mikrokozmos 68
Konumlar ve tavır almalar 68
Yüzyıl sonu alanı 72
Tarihin anlamı 75
Elverişlilikler ve yörüngeler 78
Ek 1: Yaşamöyküsü yanılsaması 81
Ek 2. Çifte kopma 91

4. Devlet zihniyetleri.
Bürokratik alanın doğuşu ve yapısı 99
Radikal şüphe 105
Sermayenin yoğunlaşması 107

Simgesel sermaye 116
Zihinlerin devlet tarafından oluşturulması 123
Tekelin tekelleştirilmesi 130
Ek. Aile ruhu 133

5. Çıkar gütmeyen bir edim olabilir mi ? 145
Yatırım 148
Yararcılığa karşı 151
Bir tutku olarak ilgisizlik/çıkar gütmeme 159
Evrenselleşmenin getirdiği kârlar 162
Ek. Pratik, zaman ve tarih üzerine söyleşi 167

6. Simgesel metaların ekonomisi 173
Bağış ve "al gülüm ver gülüm" 177
Simgesel simya 183
Kabul/Minnet 187
Hesap tabusu 190
Saltlık ve ticarilik 196
Piskoposların gülüşü 199
Ek. Kilise ekonomisi üzerine birkaç söz 211

7. Skolastik bakış açısı 215
Ciddi biçimde oynamak 217
Kuramsal bakış açısının kuramı 220
Evrensel olanın ayrıcalığı 225
Mantıksal zorunluluk ve toplumsal zorlama 229

Ahlakın çelişkili bir temeli 233

Terimce 241

Özel adlar dizini 246

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Çevirmenim ve yayıncımın âlicenaplığı sayesinde bu kitabımın bugün Türkiye'de yayımlanıyor olmasından sevinç duyuyorum. Bunun nedeni, sanırım salt yazarlık gururumun okşanması değil. Benim tasarladığım biçimiyle toplumbilimin, toplumsal olarak zorlanan düşüncenin rutinlerinden, siyasal, dinsel, kültürel tüm hizaya getirme biçimlerinden kurtulmak isteyenler için büyük yardımı olabileceğini düşünüyorum. Hatta bana öyle geliyor ki, –ama tabii yanılıyor olabilirim– Türkiye gibi, coğrafya ve tarihiyle, iki uygarlık, iki kültürel ve dinsel geleneğin sınırında bulunduğundan dolayı şu ya da bu biçimiyle evrenselin emperyalizmi ile temelinde bu emperyalizme karşı gösterilen, çoğunlukla karanlık ve gerilemeye yönelik tepkiler olan tikelcilik ve geleneğin iddiaları arasında, akıl için, hem kurmaca hem de çılgınca tehlikeli bir çatışma rizikosuna özel olarak açık bir ülkede, her yerde olduğundan daha da yararlıdır. Bu durumda görüldüğü gibi, bilginin ilerlemesinin, hatta salt ilerlemenin önünde duran engellerin pek çoğu, toplumsal dünyada, daha da kesin biçimde söylemek gerekirse, kısmen özerk mikrokozmoslar olan kültürel üretim alanlarında konumlanır; aynı zamanda da, bir bütün olarak toplumsal dünyanın ya da kültürel üretim alanlarının bölünmelerinin içselleştirilmesinin ürünü olan karşıtlıklar, hatta çatışkılar biçiminde zihniyetlerde konumlanır; tıpkı toplumbilim alanında hâlâ pek çok ülkede yaygın olan ve ampirik açıdan doğrulanmayan kuramsal bir toplumbilim ile, çoğu zaman Amerikan modeliyle özdeşleştirilen ve istatistiğin pozitivist ve derme-çatma bir kullanımına indirgenen ampirik toplumbilimi karşı karşıya getiren durum gibi. İşte bu nedenle kendisine ilke olarak bilgi kipini bizatihi bilime, daha da genel olarak kültür yapıtlarına ve bu yapıtların üretiminin toplumsal koşullarına uygulamayı seçen yansımalı bir toplumbilim, düşünceyi, kendi üzerinde etkili olan tüm simgesel şiddet bi-

çimlerinden kurtarmaya katkıda bulunabilir.

Bir de, en başından, konferans notları ve sözlü aktarımlarından oluşan bir seçki biçimindeki bu kitabın çalışmama ilişkin yaratabileceği tamamlanmamışlık ve eksiklilik fikrini çürütmek isterim. Yaklaşık otuz yıl boyunca sürdürdüğüm araştırmaların belli başlı sonuçlarını bir bakışta görülecek biçimde sunma açısından değerli olmakla birlikte, bu yapıt, o sonuçların elde edilmesini sağlayan ampirik yöntemleri yeterince yansıtmamaktadır. Oysa benim en değişmez kaygılarımdan biri, bugün bile ulusal alanların çoğunluğunu derin bir biçimde birbirinden ayıran, o toplumsal olarak pek güçlü ama bilimsel açıdan da çok yıkıcı kuram ile ampirik araştırma karşıtlığını, kuramcılarla yöntemciler arasındaki karşıtlığı kırmak olmuştur. Önerebildiğim en soyut kavramlar ve kuramlar bile, örneğin *habitus*, kültürel sermaye, simgesel sermaye, toplumsal sermaye, alan, simgesel şiddet, vb., bana araştırmanın kendi mantığı içinde kendilerini dayatmışlardır. Ve bu kitabın işlevini tam olarak yerine getirebilmesi için, okurun, sınıflandırma sistemleri, devlet, aile ya da evrenselin toplumsal doğuşu üzerine önerdiği, görünürde en soyut düşünümlerin bile, Béarn köylülerinin ya da Renault fabrikası işçilerinin aslına uygun pratiklerinden, müzeye gitme alışkanlıkları ya da farklı kökenlerden gelen öğrencilerin okuldaki başarı farklılıklarından, Cezayirli köylülerin zaman karşısındaki tutumları ya da Cezayirli işçilerin doğurganlık ya da tasarruf stratejilerinden, farklı toplumsal çevrelerin spor ya da gıda tüketimindeki tercihlerinden, kısacası uygun biçimde kurulduklarında hârikulade kuramsal sorunlara gebe oldukları anlaşılan birçok küçük sorundan oluşan gayet kesin deneysel nesneler konusunda geliştirildiğini hiçbir zaman unutmaması gerekir. Dolayısıyla kitabımın her şeyden önce araştırmayı; neşeli, vetolara kulak asmayan, yasaklardan ve kutsal bölünmelerden kurtulmuş ve bize verilmiş en güçlü özgürleşme araçlarından biri olduğuna kuvvetle inandığım dünyanın tümüyle kavranmasını herkese sağlama kaygısını güden bir araştırmayı yüreklendirmesini isterim...

Pierre Bourdieu/Paris, Eylül 1995

ÖNSÖZ

Yabancı izleyiciler önünde, Fransa'ya özgü durumlara ilişkin olarak kurulmuş modelleri kanıtlamaya girişmekle içinde bulunduğum konum, bana, belki de, bu konferanslarda, çalışmamın özü olduğunu sandığım ve şüphesiz benim hatamdan dolayı çoğu zaman en iyi niyetlileri de dahil olmak üzere okur ve yorumcuların kavrayamadığı şeyde, yani en öz ve temel olan şeyde yoğunlaşma olanağı verdi.

Bunlardan ilki de, önceliği bağıntılara verdiğinden dolayı *bağıntısal* olarak adlandırılabilecek bir bilim felsefesidir: Gerçi, bu felsefe, Cassirer ya da Bachelard gibi birbirinden oldukça farklı yazarlara göre tüm modern bilimin felsefesi olmakla birlikte, toplum bilimlerinde pek ender devreye sokulur; bunun nedeni, şüphesiz, toplumsal dünyanın ne parmakla gösterilebilen ne de elle dokunulabilen ve ancak bilimsel çalışmayla fethetmek, inşa etmek, geçerli kılmak gereken *nesnel bağıntılardan* çok, grup, birey, vb. tözsel "gerçeklikler"i ele alan sıradan (ya da yarı-bilgece) düşüncesinin rutinine çok doğrudan bir biçimde karşı çıkmasıdır.

İkincisi, kimi zaman *elverişsel* olarak adlandırılan, eyleyicilerin bünyesine ve eylemde bulundukları durumların yapısına, ya da, daha doğrusu, bağıntılarına kazılı gizilgüçleri dikkate alan bir eylem felsefesidir. *Habitus*, alan, sermaye gibi az sayıda temel kavramda yoğunlaşmış olan ve anahtarı nesnel yapılar (toplumsal alanların yapıları) ile katıştırılmış

yapılar (*habitus*'ün yapıları) arasındaki çift yönlü bağıntıda bulunan bu felsefe, toplumsal eyleyicilerin, hele de entelektüellerin pratiği açıklamakta pek genel olarak güvendikleri (özellikle de, dar bir akılcılık adına, özerk ve güdülenimlerinin tümüyle bilincinde bir birey tarafından açıkça ortaya koyulmuş *nedenlerin* doğurmadığı her eylem ve tasarımı akıldışı olarak değerlendirdiklerinde) dile kaydedilmiş antropolojik önvarsayımların kökten bir biçimde karşısında yer alır. Son derece etkin ve "eyleyen" biçiminde değerlendirdiği *eyleyicileri* (her ne kadar özne'leştirmese de) yapının basit gölge-görüngülerine [epifenomen] indirgemeyi reddederek, belli bir yapısalcılığın en aşırı savlarına da karşı çıkar (bu da onun, her iki konumun savunucuları karşısında da yetersiz görünmesi tehlikesini doğurur). Bu eylem felsefesi, kendini, ta en başından, bilim söylemine araştırılmadan dahil edilen kimi patent altındaki kavramlarla ("özne", "güdülenim", "edimci", "rol", vb.) ve normal olarak oluşmuş her zihni oluşturan öğeler olarak görülen, toplumsal açıdan çok güçlü bir dizi karşıtlıkla (birey/toplum, bireysel/kolektif, biliçli/bilinçdışı, çıkar güden/çıkar gütmeyen, vb.) iplerini kopararak kanıtlar.

Bu felsefenin ilkelerini ve içinde cisimleştiği pratik elverişlilikleri, yani "meslek"i, yalnızca söylemin erdemi sayesinde gerçekten aktarabilme şansımın pek az olduğunun bilincindeyim. Daha da kötüsü, sıradan kullanıma ödün vererek bunları felsefe olarak adlandırmakla, onların, bir yöntemi oluşturan değişmez ve denetlenmiş eyleme ve düşünme yollarının aktarılmasına yeni yeni engeller getirecek kuramsal önermelere –ki bunlar kuramsal tartışmalara çanak tutacaktır– dönüşmeleri tehlikesiyle karşı karşıya kalacağımı da biliyorum. Ancak, en azından, çalışmam konusundaki en inatçı yanlış anlamaları, özellikle de, kimi zaman bilerek, aynı dayanaksız eleştirilerin, aynı –isteyerek

1. Bu eleştirilere gönderide bulunmam, farklı bağlam ve farklı kitleler önünde aynı ilkeleri tekrar etme gereğiyle birlikte, bu kitapta rastlayacağınız ve benim açıklık getirmesi için özellikle çıkartmadığım *tekrarların* nedenlerinden birini oluşturacaktır.

ya da istemeyerek– saçmalığa indirgemelerin[1] bıkıp usanmadan tekrarlanmasıyla beslenen yanlış anlamaların açığa kavuşmasına katkıda bulunacağımı umut ediyorum: bunu söylerken, aklıma gelenler, örneğin, "holizm" ve "yararcılık" suçlamaları, bir de *lectore*'lerin sınıflandırıcı düşüncesi ya da *auctore* olma heveslilerinin indirgeyici sabırsızlığı tarafından yaratılan bir sürü kategorik kategorileştirmedir.

Bana öyle geliyor ki, onca entelektüelin, her zaman indirgeyici bir kabalıkla suçlanan, hele de kendi dünyalarına uygulandığında özellikle iğrenç bulunan toplumbilimsel çözümleme karşısındaki direnişleri, onların, toplumsal dünyaya ilişkin bilimsel bilginin birincil koşulunu oluşturan insan eyleminin gerçekçi tasarımını kabul etmelerini engelleyen, yerine oturmamış bir tür (tinselci) onur noktasından, ya da, daha doğrusu, "özne" olarak saygınlıklarına ilişkin hiç de uygun olmayan –ve pratiklerin bilimsel çözümlemesinde, kendi "özgürlük" ya da "çıkar gütmemeleri"ne bir saldırı görmelerine neden olan– bir fikirden kaynaklanır.

Toplumbilimsel çözümlemenin artık narsisizme hiçbir ödün vermediği ve kendilerini, her ne pahasına olursa olsun, "varlıkların en yeri doldurulmaz olanı" olarak düşünmek isteyenlerin savunduğu türden son derece uysal bir insan varoluşu imgesiyle kökten bir kopmayı gerçekleştirdiği doğrudur. Ancak, toplumbilimsel çözümleme, toplumsal varlık olarak, yani tekil varlık olarak kendini tanımanın da en güçlü araçlarından biridir. Eğer toplumbilimsel çözümleme, bu ben bilgisi biçiminde bir tür "cehenneme iniş" gören ve –bu satırların yazarının, neredeyse otuz yıl önce aynı isimle savunmuş olduğu– "özgürlük toplumbilimi"nin günün zevkine uygun son dönüşümünü dönemsel olarak alkışa tutanların kendi kendilerine sundukları aldatıcı özgürlükleri sorguluyorsa, aslında, toplumsal belirlenimciliklerin bilinmesinin, belirlenimciliklere karşı elde edilmesini sağladığı özgürlüğe ulaşmanın en etkili birkaç yöntemini de sunar.

(Boş sayfa)

1

Toplumsal uzam ile simgesel uzam

(Boş sayfa)

Bana öyle geliyor ki, Japon olsaydım Japon olmayanların Japonya konusunda yazdıkları şeylerin pek çoğunu hiç beğenmezdim[1]. Ve Fransız toplumuyla ilgilenmeye başladığım dönemde, yani bundan yirmi yılı aşkın bir süre önce, Amerikalıların Fransa'ya ilişkin etnolojik çalışmalarının bende yarattığı rahatsızlığın aynını, iki Japon toplumbilimcisinin, Hiroshi Minami ve Tetsuro Watjusi'nin, Ruth Benedict'in ünlü kitabı *Kılıç ve Krizantem*'e yöneltmiş oldukları eleştiride bulmuştum. Dolayısıyla, ben sizlere "Japon duyarlılığı"ndan, ya da Japon "gizemi" ve "mucizesi"nden söz etmeyeceğim. Çok iyi bildiğim bir ülkeden, Fransa'dan söz edeceğim; bu ülkeyi iyi bilmem de orada doğmuş olmam ya da dilini konuşmamdan değil, üzerinde çok çalışmış olmamdan kaynaklanıyor. Bu, tekil bir toplumun özelliği içinde kapanıp kalacak ve hiçbir biçimde Japonya'ya değinmeyeceğim anlamına mı geliyor? Sanmıyorum. Tersine, Fransa'nın oluşturduğu tikel örnek *konusunda* geliştirdiğim toplumsal uzam ve simgesel uzam modelini sunmakla, size sürekli Japonya'dan söz edeceğimi düşünüyorum (tıpkı başka yerlerde, Amerika ya da Almanya'dan söz edeceğim gibi). Size ilişkin olan, hatta Fransız *homo academicus*'undan söz ettiğim takdirde kişisel değindirmelerle yüklü bulacağınız bu söylemi tümüyle işitebilmeniz için, sizi, çözümlemeye karşı mükemmel bir savunma sistemi oluşturmanın ötesinde, kabullenme yönünden de, Japonya üzerine yapılan onca çalışmaya esin kaynağı olmuş egzotik tikelliklere duyulan merakla eşdeğer olan o tikelleştirici okumanın ötesine geçmeniz için yüreklendirmeye, bu yönde size yardımcı olmaya çalışacağım.

1. Todai Üniversitesi'nde, Ekim 1989'da verilen konferans.

Benim çalışmam, hele de *La Distinction* adlı kitabım, böylesi bir okumaya özellikle uygundur. Orada, kuramsal model, genellikle "büyük kuram"ı tanımamızı sağlayan çeşitli belirtilerle çevrelenmemiştir; en başta da, herhangi bir deneysel gerçekliğe hiçbir gönderme yoktur. Toplumsal uzam, simgesel uzam ya da toplumsal sınıf kavramları, burada hiç kendilerinde ve kendileri için incelenmez; bunlar, zaman ve uzam içinde gayet iyi konumlanan bir konu, yani 70'li yılların Fransa'sı bağlamında, nicel [kantitatif] ve nitel [kalitatif], istatistiksel ve etnografik, makro-toplumbilimsel ve mikro-toplumbilimsel (ki bunlar anlamdan yoksun bir sürü karşıtlıktır) birçok ve çeşitli gözlem ve ölçüm yöntemini harekete geçiren, birbirinden ayrılmaz biçimde kuramsal ve pratik bir araştırma dahilinde uygulamaya konur ve sınanır; bu araştırmanın raporu bir sürü toplumbilimcinin, özellikle de Amerikalıların bizi alıştırdığı ve evrensellik görünümü, yalnızca, açıklıktan uzak ve sıradan kullanımdan kopuk –bir tek örnek vermem gerekse, *meslek* kavramına işaret edebilirim– bir sözlükçenin belirsizliğine bağlı olan bir dilde sunulmaz. İstatistiksel tabloyu, fotoğrafı, görüşme parçalarını, belgelerin faksimilesini ve soyut çözümleme dilini çakıştıran gidimli bir kurgu sayesinde, bu rapor en soyutla en somutu, örneğin dönemin Cumhurbaşkanı'nın tenis oynarken çekilmiş fotoğrafının ya da bir ekmekçi kadınla yapılmış anketin *habitus*'ün can verici ve birleştirici gücünün en biçimsel çözümlemesiyle bir arada bulunmasını sağlar.

Gerçekten de, benim tüm bilimsel girişimim toplumsal dünyanın en derin mantığının, ancak, tarihsel olarak konumlanan ve zamanı belli olan ampirik bir gerçekliğin içine daldığımız –ama bunu, o gerçekliği, Gaston Bachelard'ın deyimiyle "olabilirin tikel örneği" olarak, yani olabilir konfigürasyonlardan oluşan sonlu bir ortamdaki bir örnek olarak, yeniden kurmak üzere yaptığımız– takdirde kavranılabileceği kanaatinden esinlenir. Somutta bunun anlamı şudur: benim 70'li yıllarda Fransa örneğine dayanarak önerdiğim türden bir toplumsal uzam çözümlemesi, şimdiki zamana uygulanan bir karşılaştırmalı tarih, ya da,

kendisine amaç olarak gözlemlenen değişken dahilinde değişmeyeni, yapıyı kavramayı seçerek tikel bir kültürel alana bağlı kalan, karşılaştırmalı antropolojidir.

Eminim ki, etnomerkezciliğin tüm görünümlerini sunmasına karşın, bu mantığa göre oluşturulmuş bir modelin bir başka toplumsal evrene uygulanmasına dayanan bu yöntem, hiç şüphesiz tarihsel gerçekliklere (ve kişilerin gerçekliklerine) daha saygılı ve özellikle de, pitoresk farklılıklara eğilim gösteren (örneğin, Japonya konusunda "haz kültürü"ne ilişkin olarak söylenen ve yazılanlar geliyor aklıma) egzotizm meraklısının görünürdeki tikelliklere duyduğu ilgiden bilimsel olarak çok daha verimlidir. İlginçlik meraklısından hem daha alçakgönüllü, hem de daha hırslı olan araştırmacı; farklı nedenlere bağlı olmakla birlikte, yabancının olduğu kadar yerli halktan olanın da gözünden kaçan ve *evrensel bir geçerlilik* iddiasındaki bir model içinde göstermeyi amaçladığı, toplumsal uzamın kuruluş ilkeleri ya da bu uzamın yeniden üretilme mekanizmaları gibi yapıları ve işleyişleri anlamayı hedefler. Böylece, yapıları olduğu kadar elverişlilikleri *(habitus)* de birbirinden ayıran ve kökenini doğaların -ya da "ruhlar"ın- tekilliğinde değil de farklı *kolektif tarihler*in tikelliğinde aramamız gereken gerçek farklılıkları saptayabilir.

Gerçek bağıntısaldır

La Distinction'da kurduğum modeli, işte bu bağlamda, öncelikle de, çözümlemelerin, kendilerini yapısal, hatta bağıntısal olarak gören (burada, ayrıntılı olarak yeniden aktaramamakla birlikte Ernst Cassirer'e göre, "tözsel kavramlar" ile "fonksiyonel ya da bağıntısal kavramlar" arasındaki karşıtlığa gönderide bulunuyorum) "tözselci" bir biçimde okunmasına karşı uyarıda bulunmaya çalışarak sunacağım. Söylediklerimin daha iyi anlaşılması için, "tözselci" ve safça gerçekçi okumanın, her bir pratiği (örneğin golf oynama pratiğini) ya da her tür tüketimi (örneğin Çin mutfağını), ikame edilebilir pratiklerin evreninden bağımsız olarak, kendinde ve kendi için ele aldığını ve toplumsal konumlar/düzeyler (ya da tözsel kümeler olarak

düşünülen sınıflar) ile zevkler ve pratikler arasındaki denkliği mekanik ve doğrudan bir bağıntı olarak kavradığını söyleyeceğim: bu mantıkta, önerilen modelin yadsındığını, kuşkusuz biraz basit bir örnek vermemiz gerekirse, Japon ya da Amerikan entelektüellerinin Fransız mutfağını sevmesinde, Fransız entelektüellerininse Çin ya da Japon lokantalarına gitmesinde, Tokyo ya da Fifth Avenue'daki şık dükkânların Fransız, Paris'te Faubourg Saint-Honoré'dekilerin ise *hair dresser* gibi İngilizce isimler taşımasında görebiliriz. Daha da çarpıcı bir başka örnek de şudur: hepiniz, Japonya örneğinde, seçime katılım oranı en yüksek grubun, kırsal kesimlerdeki en eğitimsiz kadınların oluşturduğu grup olduğunu biliyorsunuz, buna karşılık, kamuoyu araştırma anketlerinde alınan "cevap yok"ların –ve siyasal konulara kayıtsızlığın– bir çözümlemesiyle göstermiş olduğum gibi, bu tür davranışların en yüksek olduğu kesimleri, kadınlar, eğitim düzeyi düşük olanlar, bir de ekonomik ve toplumsal bakımdan en alt düzeydekiler oluşturur. Burada karşımıza çıkan, sahici bir farklılığı gizleyen sahte bir farklılıktır: burada, basit bir oy kullanmama davranışında ifade bulan ve siyasal kanaatleri üreten araçlardan yoksunluğa bağlı olan "apolitizm", orada bir tür apolitik katılımda kendini göstermektedir. Bu durumda da, Japonya'da katılım için kaçınılmaz olan *statüsel* ve *teknik* yetkinliğe sahip olunmadığı inancının kolaylaştırdığı koşulsuz vekalet eğiliminin bütün meyvelerini, particiliğin çok özel biçimleri aracılığıyla, asıl muhafazakar partilerin toplamış olmalarına yol açan tarihsel koşulların (ki, burada Japonya'nın bütün bir siyasal tarihi ele alınmalıdır) neler olduğunu görmek gerekir.

Ortak kanıya –ve ırkçılığa– ait olan ve belli bir anında, belli bir toplumun belli bireylerine ya da gruplarına özgü etkinlik ya da tercihlerin, değişmemek üzere bir tür biyolojik ya da –ki bu da daha iyi değildir–kültürel *öze* kazınmış tözsel özellikler olarak ele alınmasına yol açan, tözselci düşünme biçimi, farklı toplumlar arasında değil de aynı toplumun birbirini izleyen dönemleri arasındaki karşılaştırmalarda da aynı hatalara götürür. Kimileri, böylece, örneğin, tenisin ya da golfün bugün artık eskiden olduğu gibi yalnızca egemen

konumlarla bir arada düşünülmeyeceği olgusunda, önerilen modelin –oluşmuş sınıfların uzamıyla pratiklerin uzamı arasındaki ilişkiyi gösteren diyagram, bu modelin resimli ve sinoptik bir temsilini sunar[2]– yadsınmasını görürler. Bu, bana atçılık ya da eskrim gibi (ya da Japonya'daki savaş sporları gibi) soylu sporların artık, başlangıçta olduğu kadar, soylulara özgü olmadığını belirterek karşı çıkanlarınkiyle aşağı yukarı aynı ciddilikte bir eleştiri gibi geliyor... Başlangıçta soylu olan bir pratik, burjuva, küçük burjuva hatta halk sınıflarının giderek artan kesimleri tarafından benimsendiğinde soylular tarafından terk edilebilir –çoğu zaman da böyle olur–; Fransa'da, aristokratların XIX. yüzyıl sonunda zevkle ilgilendikleri boks konusunda aynı şey yaşanmıştır; tersine başlangıçta halka ait olan bir pratik, belli bir anda soylular tarafından benimsenebilir. Kısacası, zamanın belli bir anında ve olabilecek mal ve pratik *arzının* belirli bir durumunda, herhangi bir gruba (soylular, samuraylar, ya da işçiler, memurlar) ait olabilecek özellikleri o gruba içkin ve gerekli özelliklere dönüştürmemeye dikkat etmek gerekir. Böylece, her toplumun, her anında, bir toplumsal konumlar kümesiyle karşı karşıya kalırız; bu küme, kendileri de bağıntısal olarak tanımlanan, belli bir etkinlik (golf ya da piyano pratikleri) ya da mal (yazlık ev ya da ünlü ressamların tabloları) kümesine benzeşiklik [homologie] bağıntısıyla bağlanmıştır.

Soyut ve karanlık bulunabilecek olan bu formül, *toplumsal konumlar* (bağıntısal kavram), *elverişlilikler* (ya da *habitus*'ler) ve tavır almalar, yani toplumsal eyleyicilerin pratiğin birbirinden en farklı alanlarında (mutfak ya da sporda, müzik ya da siyasette olduğu gibi) yaptıkları "tercihler" arasındaki ilişkinin çözümlemesinin uygun bir biçimde okunmasının ilk koşulunu dile getirir. Karşılaştırmanın ancak *sistem ile sistem* arasında yapılabileceğini ve ilk bakışta farklı görünen ancak "işlevsel" ya da teknik olarak eşdeğer (örneğin Pernod ve *schochu* ya da *sake* içkileri gibi) veya adsal açıdan aynı (Fransa ve Japonya'daki golf alışkanlığı,

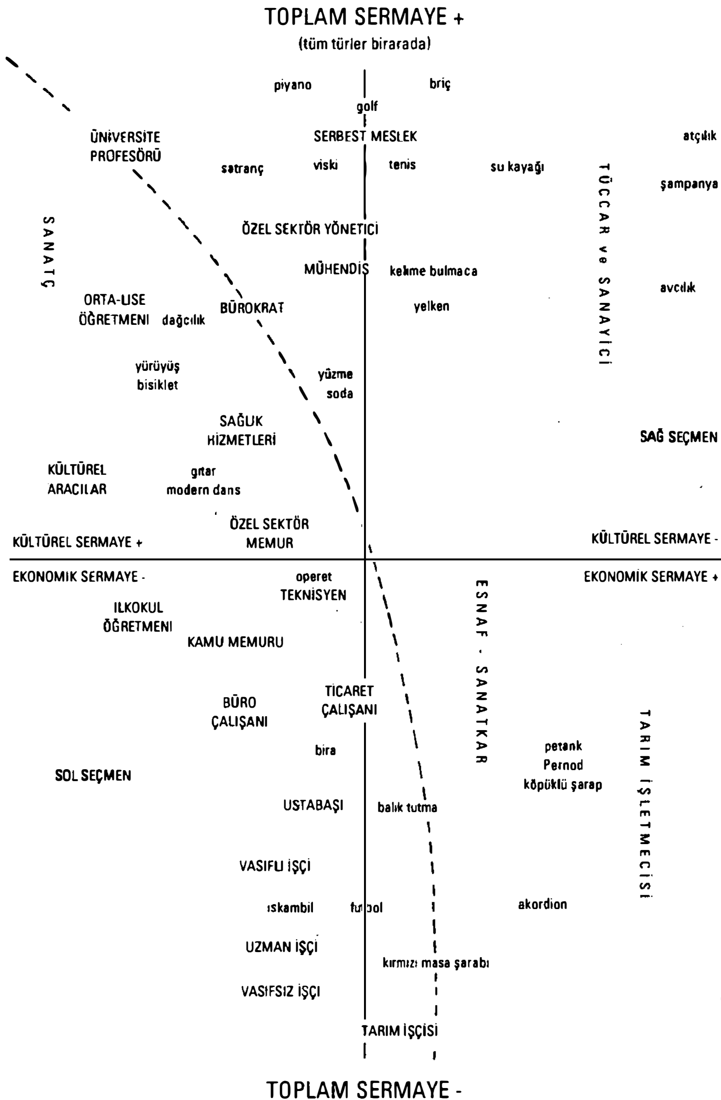
---

2. Bkz. *La Distinction*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, s. 140-141.

örneğin) olup da, yalıtılmış bir biçimde ele alınan tek tek çizgiler arasındaki doğrudan denkliklerin aranmasının, yapısal olarak farklı özelliklerin hatalı bir biçimde özdeşleştirilmesi, ya da tersine, yapısal olarak aynı özelliklerin, haksız yere ayrıştırılması gibi sonuçlara götürme tehlikesi vardır. Burada, bizatihi eserin başlığı, genellikle ayırdediş olarak, yani hal ve hareketlerin çoğu zaman doğuştan edinilmiş kabul edilen (nitekim, "doğal ayırdedici" den söz edilir) belli bir niteliği olarak adlandırılan şeyin, aslında farklılıktan, uzaklıktan, ayırdedici özellikten, kısacası ancak daha başka özelliklerle ve o özellikler ile arasındaki ilişki aracılığıyla varolan bağıntısal özellikten ibaret olduğunu hatırlatmaktadır.

Bu farklılık, uzaklık fikri, bizatihi *uzam* kavramının temelinde vardır; uzam, birbirlerinin dışında yer alan, birbirlerine göre, *karşılıklı dışsallıklarıyla* ve içiçelik, yakınlık ya da uzaklık bağıntıları, bir de düzenleme bağıntılarıyla –üstünde, altında ve *arasında* gibi– tanımlanan ayrı ve bir arada bulunan bir konumlar bütünüdür; örneğin, küçük burjuvaların pek çok özelliği, iki uç konum arasında –biri ya da öbürüyle nesnel olarak özdeşleştirilebilir olmadan ve öznel olarak özdeşleştirilmeksizin– ara bir konuma sahip olmalarından çıkarsanabilir.

Toplumsal uzam öyle bir biçimde kurulmuştur ki, eyleyiciler ya da gruplar burada, ABD, Japonya ya da Fransa gibi en ileri ülkelerde, hiç kuşkusuz en etkin konumda bulunan, *iki farklılaştırma ilkesine*, yani ekonomik sermaye ve kültürel sermayeye göre yapılan istatistiksel dağılım içindeki konumlarına göre dağılırlar. Bunun sonucu olarak, eyleyiciler bu iki boyutta, birbirlerine ne denli yakınlarsa, o denli çok –ya da tersine uzaklarsa, o denli az– ortak şeyleri vardır. Kâğıt üzerindeki uzamsal mesafeler toplumsal mesafelere tekabül eder. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, toplumsal uzamı temsil etmeye çalıştığım *La Distinction* diyagramının dile getirdiği gibi, eyleyiciler birinci boyutta, farklı türleriyle, sahip oldukları sermayenin toplam hacmine göre, ikinci boyutta ise, sermayelerinin yapısına, yani sermayelerinin toplam hacmi içinde farklı sermaye türlerinin, bir başka de-



Toplumsal konumlar uzamı ve yaşam tarzları uzamı

(La Distinction'un 140-141. sayfalarındaki şemanın basitleştirilmiş ve içki, spor, müzik çalgısı ya da salon oyunları konusunda birkaç anlamlı belirtgene indirgenmiş biçimi.)

Kesikli çizgi sağ ya da sola yönelme olasılığının sınırını belirtmektedir.

yişle, ekonomik ve kültürel sermayelerinin görece ağırlığına göre dağılmışlardır.

Böylece ilk boyutta –ki bu, kuşkusuz daha önemli olan boyuttur– patronlar, serbest meslek sahipleri ve üniversite profesörleri gibi güçlü bir toplam sermaye hacmine sahip olanlar, genel olarak, vasıfsız işçiler gibi ekonomik ve kültürel sermaye konusunda en yoksul olanların karşıtındadırlar; ancak, bir başka bakış açısından, yani malvarlıklarında ekonomik sermayeyle kültürel sermayenin görece ağırlığı açısından, profesörler (kültürel sermaye konusunda, ekonomik sermayeye oranla, görece daha zengindirler) patronların (bunlar da, ekonomik sermaye konusunda, kültürel sermayeye oranla görece daha zengindirler) ciddi biçimde karşıtıdır ve bu kuşkusuz Fransa'da olduğu kadar Japonya'da da böyledir –tabii bunun sağlamasını yapmak gerekir.

Bu ikinci karşıtlık da, tıpkı birincisi gibi, elverişliliklerdeki, buradan hareketle de tavır alışlardaki farklılıkların kökeninde yer alır: entelektüellerle patronlar arasındaki karşıtlık, ya da, toplumsal hiyerarşinin daha alt bir düzeyinde, ilkokul öğretmenleri ve küçük esnaf arasındaki karşıtlık böyledir ve bu, savaş sonrası Fransası'nda ve Japonyası'nda siyasete, sağla sol arasındaki karşıtlık biçiminde yansır (diyagramda önermiş olduğumuz gibi, siyasette sağa ya da sola eğilim duyma, en azından dikey konumdaki kadar yatay konuma da, yani sahip olunan toplam sermaye içindeki kültürel ve ekonomik sermayenin hacmine de, o toplam sermayeye olduğu kadar, bağlıdır).

Daha genel olarak, toplumsal konumların uzamı, elverişliliklerin (ya da *habitus*'lerin) uzamı aracılığıyla, bir tavır almalar uzamında yeniden ifade bulur; ya da, bir başka deyişle, toplumsal uzamın iki ana boyutundaki farklı yerleri tanımlayan ayrımsal [diferansiyel] sisteme, eyleyicilerin (ya da eyleyicilerden oluşan sınıfların) özelliklerindeki, yani pratiklerindeki ve sahip oldukları şeylerdeki ayrımsal mesafelere tekabül eder. Her bir konum sınıfına/kümesine, mukabili koşulla bağdaşan toplumsal koşullandırmaların ürettiği bır *habitus*'ler (ya da *zevkler*) sınıfı/kümesi ve (hem

bu *habitus*'lerin, hem de onların üreme kapasitelerinin aracılığıyla) aralarında bir üslup yakınlığıyla birleşmiş olan sistematik bir mallar ve özellikler bütünü tekabül eder.

Habitus kavramının işlevlerinden biri de özel bir eyleyicinin ya da bir eyleyiciler sınıfının (Balzac ve Flaubert'in dekor betimlemeleri aracılığıyla önerdikleri –*Goriot Baba*'daki Vauquer pansiyonu ya da *Duygusal Eğitim*'in farklı kahramanları tarafından tüketilen yiyecek ve içecekler gibi– ve o dekorda yaşayan kahramanı çağrıştırmanın bir yöntemi olan) pratikleriyle mallarını/varlıklarını birleştiren üslup birliğini aktarabilmektir. *Habitus*, bir konumun içkin ve bağıntısal özelliklerini birlikçi [üniter] bir yaşam stilinde, yani insanların, malların/varlıkların, pratiklerin tercihindeki birlikçi bir bütünde dile getiren can verici ve birleştirici kökendir.

Tıpkı kendilerini üreten konumlar gibi, *habitusler* de farklılaşmıştır; ama aynı zamanda da farklılaştırıcıdır. Ayrışmıştır, ayrıdır, ama aynı zamanda da ayrımları getirir: farklı farklılaştırma ilkelerini hayata geçirir ya da ortak farklılaştırma ilkelerini farklı biçimde kullanırlar.

Habitusler ayrı ve ayrıştırıcı pratikler doğurur –bir işçinin yediği şey, özellikle de yeme biçimi, yaptığı spor ve yapma biçimi, siyasal kanaatleri ve bu kanaatleri ifade etme biçimi sanayici patronun bunlara tekabül eden tüketimleri ve etkinliklerinden sistematik olarak farklıdır; ancak bunlar, aynı zamanda da, sınıflandırıcı şemalardır, farklı sınıflandırma ilkeleri, farklı görü ve bölünme ilkeleri, farklı zevklerdir. İyi ile kötü olanın, güzel ile çirkin olanın, saygın ile kaba olanın, vb. arasında farklılıklar görürler ama bunlar aynı farklılıklar değildir. Örneğin, aynı davranış ya da aynı eşya birisine saygın, diğerine fazla iddialı ya da gösterişli, bir üçüncüye de çok kaba görünebilir.

Ancak, asıl önemli olan, pratikler, sahip olunan mallar, ifade edilen kanaatler arasındaki farklılıkların; bu algılama kategorileri, bu görü ve bölünme ilkeleri aracılığıyla algılandıklarında simgesel farklılıklara dönüşmesi ve gerçek bir *dil* oluşturmasıdır. Farklı konumlarla, yani mallar, pratikler, özellikle de *biçimlerle* bağdaştırılan farklılıklar, her toplum-

da, simgesel sistemleri oluşturucu farklılıklar biçiminde işlerlik gösterirler; tıpkı bir dilin sesbirimleri ya da bir mitoslar sistemini oluşturan ayrıştırıcı çizgiler ve ayrımsal [diferansiyel] mesafeler gibi, yani *ayrıştırıcı imler* olarak işlev görürler.

Burada, kitabın adı konusunda, pek sık rastlanan ve pek üzücü bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için bir parantez açacağım: *La Distinction* [Ayrım] adı, kimilerinin, kitabın tüm içeriğinin insanların bütün tavırlarındaki itici gücün ayrım, farklılık arayışı olduğunu sanmasına neden oldu. Halbuki, bunun bir anlamı yok, üstelik de, örneğin, Veblen'i ve "gösterişli tüketim"ini *(conspiciuous consuption)* düşünecek olursak, hiçbir yeni tarafı da yok. Gerçekte, ana fikir şudur: bir uzamda var olmak, bir uzamda bir nokta, bir birey olmak, farklı olmak demektir; halbuki, dil konusunda Benveniste'in ifadesine göre "ayrımcı olmakla anlamlı olmak aynı şeydir". Anlamlı olmak burada çeşitli anlamlarıyla, anlamsız olmanın karşıtıdır. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse –Benveniste biraz hızlı yol alıyor...– bir farklılık, ayrıştırıcı bir özellik, yani örneğin beyaz ya da kara derili olmak, zayıflık ya da şişmanlık, Volvo ya da 2 CV araba, kırmızı şarap ya da şampanya, Pernod ya da viski, golf ya da futbol, piyano ya da akordeon, briç ya da pişti (çoğu zaman böyle işlediğinden dolayı karşıtlıkları ele alıyorum –ama aslında durum daha karmaşıktır) ancak *farkı görebilecek* birisi tarafından algılandığı takdirde görünebilen, algılanabilen, kayıtsız olmayan, toplumsal olarak *anlamlı* bir farklılığa dönüşür çünkü, söz konusu uzamda yer aldığından *kayıtsız* değildir ve kendisine, örneğin kötü bir resimle bir tablo ya da Van Gogh'la Gauguin arasındaki farkı görmesini, bunları kavramasını, ayrıştırmasını sağlayan algılama kategorileriyle, sınıflandırıcı şemalarla, bir *zevkle* yüklüdür. Farklılık, bir belirtiye, bir saygınlık (ya da kabalık) belirtisine ancak şu durumda dönüşür: nesnel farklılıkların yapısının (örneğin piyano ve akordeonun ya da birini veya ötekini sevenlerin toplumsal uzamdaki dağılımının yapısı) katışımının doğurduğu bir sonuç olduğundan dolayı, piyano sahibi olan ya da akordeon seven tüm eyleyicilerde

mevcut olan bir görü ve ayırma ilkesi o farklılığa uygulandığında (başat olmayan yaşam sanatlarının, neredeyse her zaman, bizzat onları taşıyanlar tarafından başat estetiği yıkıcı ve indirgeyici olarak görülmesini isteyen bu mantık çözümlemesini de –simgesel şiddet mantığı– belirtmek gerekir).

Sınıfların mantığı

Toplumsal uzamı, o ne gösterilebilen ne de elle tutulabilen, ancak eyleyicilerin pratiklerini ve tasarımlarını düzenleyen görünmez gerçekliği oluşturmak, aynı zamanda pratiklerin iki ana belirleyicisi ve buradan kaynaklanan tüm özellikler açısından olabildiğince türdeş *kuramsal sınıfları* oluşturma olanağını da sahiplenmek anlamına gelir. Böylece devreye sokulan sınıflandırma ilkesi gerçekten *açıklayıcıdır*: sınıflandırılan gerçeklikler bütününü betimlemekle yetinmez, tıpkı doğa bilimlerinin sınıflandırıcı kuralları gibi, kötü sınıflandırmaların görünürdeki farklılıklarının tersine, diğer özellikleri önceden söyleyebilmeyi sağlayan ve birbirlerine olabildiğince benzeyen; yakın ya da uzak diğer sınıfların üyelerinden ise olabildiğince farklı olan eyleyicileri kendi aralarında birleştiren ve diğerlerinden ayrıştırabilen belirleyici özellikleri dikkate alır.

Ancak, bizzat sınıflandırmanın geçerliliği, *kâğıt üzerinde* mevcut olan kurgusal kümeler olan kuramsal sınıfların, araştırmacının entelektüel bir kararıyla *gerçek* sınıflar olarak, o halleriyle gerçekte oluşmuş gerçek gruplar olarak algılanması tehlikesini taşır. Araştırma, *La Distinction*'da çizilen ayrılıkların gerçekten de, pratiğin en farklı hatta en beklenmedik alanlarındaki gerçek farklılıklara tekabül ettiğini ortaya koyduğundan bu tehlike daha da büyüktür. Böylece, biraz tuhaf bir özelliği örnek alacak olursak, köpek ve kedi sahiplerinin dağılımı, birincilere duyulan sevgi tüccarlarda (şemanın sağ tarafında), ikincilere duyulan sevgi ise entelektüellerde (şemanın solunda) daha olası bulunduğundan, modele göre düzenlenmiştir.

Böylece model, karşılaşmaları, yakınlıkları, sempatileri hatta arzuları *önceden söyleyebilecek* mesafeler tanımlar:

somut olarak bu, uzamın üst tarafında konumlanan insanların, aşağıya doğru konumlananlarla evlenme şansının az olduğu anlamına gelir, çünkü, öncelikle bu kişilerle fiziksel olarak karşılaşma olanakları yoktur (ya da, "kötü yerler" olarak adlandırılan yerlerde karşılaşırlar, yani toplumsal sınırların çiğnenmesi –ki, bu da, uzamsal mesafeleri iki katına çıkarır– pahasına karşılaşırlar); sonra, onlarla, öylesine, geçici olarak, rastlantısal olarak, adeta kazara karşılaşırlar, "anlaşamayacaklardır", birbirlerini gerçek anlamda anlamayacaklar ve birbirlerinden hoşlanmayacaklardır. Tersine, toplumsal uzamdaki yakınlık, yakınlaşmaya hazırlar: uzamın kısıtlı bir yerinde bulunan insanlar hem (özellikleri ve elverişlilikleri, zevkleri nedeniyle) daha yakın olacak hem de yakınlaşmaya daha çok eğilim göstereceklerdir; yaklaştırılmaları, harekete geçirilmeleri de daha kolay olacaktır. *Ancak bu, Marx'ın verdiği anlamda bir sınıf, yani ortak amaçlar doğrultusunda, özellikle de bir başka sınıfa karşı harekete geçen grup anlamında bir sınıf oluşturdukları anlamına gelmez.*

Benim oluşturduğum kuramsal sınıflar, marksist anlamda sınıf oluşturmaya, herhangi bir başka kuramsal ayırımdan, yani örneğin cinsiyete, etnik gruba, vb.'ne göre olanlardan çok daha yatkındır. Bir siyasi lider olsam ve hem patronları hem de işçileri bir araya getirecek büyük bir parti kurmaya kalkışsam, başarı şansım çok azdır çünkü o gruplar toplumsal uzamda birbirlerinden çok uzaktadır; belli bir konjonktürde, bir ulusal bunalım olduğunda, milliyetçilik ya da şovenizm temelinde birbirleriyle yakınlaşabilirler, ancak bu birlik oldukça yapay ve çok geçici bir niteliğe sahip olacaktır. Tabii bu, tam tersine, toplumsal uzamdaki yakınlığın otomatik olarak birlik doğurduğu anlamına gelmez: yakınlık, nesnel bir birliğin gizilgücünü, ya da, Leibniz'in diliyle konuşacak olursak, grup olarak bir "var olma iddiası"nı, *olası bir sınıfı* tanımlar. Marksist kuram, Kant'ın varlıkbilimsel gerekçede kınadığı ya da bizzat Marx'ın Hegel'de eleştirdiğine tamı tamına benzer bir hataya düşer: kuramsal varoluştan pratik varoluşa, ya da Marx'ın ifadesiyle "mantığın şeylerinden, şeylerin mantığına", "ölümcül bir sıçrama" yapar.

Gayet çelişkili bir biçimde, hiçbir başka kuramcının yapmadığı ölçüde *kuram etkisi*, yani tanınmadığı ve kabul edilmediği sürece tam anlamıyla var olmayan bir "gerçeklik"i göstermeye *(theorein)* dayanan özgün biçimdeki siyasal etki üzerinde çalışmış olan Marx, bu etkiyi kendi kuramına dahil etmeyi unutmuştur... Kâğıt-üzerindeki-sınıf'tan "gerçek" sınıfa, ancak siyasal bir seferberlik çalışması pahasına geçilir: "gerçek" sınıf, eğer "gerçekten" de var olmuşsa, ancak gerçekleştirilmiş, yani seferber edilmiş/harekete geçirilmiş sınıftır; özünde simgesel (ve siyasal) bir mücadele olarak *sınıflandırma mücadelesinin*, bir toplumsal dünya görüşünü, ya da, daha iyisi, o toplumsal dünyayı, hem algılama, hem de gerçek düzeyinde kurmanın bir biçimini ve o dünyayı farklı bölümlere ayırabilecek sınıfları kurmanın bir biçimini dayatmak için vardığı bir noktadır bu.

Kuramda, özellikle de gerçekte sınıfların varlığı, herkesin deneyim aracılığıyla bildiği gibi, bir mücadelenin hedefidir. Ve toplumsal dünyanın bilimsel olarak bilinmesinin ve toplumsal sınıflar sorununun çözülmesinin (çünkü *böyle bir çözüm vardır...*) temel engeli burada yatar. Muhafazakâr geleneğin, tümü de her zaman saçma olmayan (her türden iyi niyet arayışları gittikleri yolda bunlarla karşılaşır) gerekçeler adına canhıraş bir biçimde yapmış olduğu gibi sınıfların varlığını yadsımak, son çözümlemede, farklılıkları, farklılaşma ilkelerini reddetmek demektir. Biraz da çelişkili bir biçimde -çünkü "sınıf" ifadesini kullanırlar– bugün Amerikan, Japon, hatta Fransız toplumunun dev bir "orta sınıf"tan başka bir şey olmadığını (bir ankete göre, Japonların % 80'inin "orta sınıf"a ait olduklarını söylediklerini gördüm) söyleyenlerin yaptığı budur. Bu, tabii ki, ilertutar bir görüş değildir. Benim tüm çalışmam, tıpkı böyle, türdeşleştiği, demokratikleştiği, vb. söylenen bir ülkede, farklılığın her yerde mevcut olduğunu gösterir. Ve bugün, ABD'de gün geçmez ki, insanların türdeşliği *görmek istediği* bir yerde çeşitliliği, uzlaşmayı görmek istedikleri yerde çatışmayı, hareketliliği görmek istedikleri yerde yeniden üretim ve muhafazayı gösteren yeni bir araştırma ortaya çıkmasın. Dolayısıyla *farklılık* (yani benim toplumsal *uzam*'dan söz

ederken ifade ettiğim şey) vardır ve ayak direr. İyi ama, bu nedenle, sınıfların varlığını kabullenmek ya da olumlamak mı gerekir? Hayır. Toplumsal sınıflar (her ne kadar Marx'ın kuramıyla yönlendirilen siyasal çalışma, kimi durumlarda onları, en azından harekete geçirme merciileri ve vekilleri aracılığıyla, var etmeye katkıda bulunabilmişse de) yoktur. Var olan, bir toplumsal uzamdır, içinde, her halükârda, sınıfların sanal durumda, net olmayan çizgiler halinde, verili olarak değil de *yapılması söz konusu olan bir şey* halinde, var oldukları bir farklılıklar uzamıdır.

Bununla birlikte, eğer toplumsal dünya, bölünmeleri içinde, eyleyicilerin bireysel ama özellikle de *kolektif olarak*, işbirliği ve çatışma dahilinde, yapmaları, kurmaları gereken bir şeyse, bu yapıların da, kimi etno-yöntembilimcilerin inandıkları gibi, toplumsal boşluk içinde oluşmadığı bir gerçektir: toplumsal uzamın, yani, aynı zamanda da birer silah olan farklı sermaye türlerinin dağılım yapısının içinde sahip olunan konum, o uzamın tasarımını ve o uzamı korumak ya da dönüştürmek için verilen mücadelelerdeki tavır almaları belirler.

Nesnel yapılarla öznel yapılandırmalar arasında var olan ve o sıradan öznellik-nesnellik, yapısalcılık, yapılandırmacılık [konstrüktivizm], hatta maddecilik ve idealizm seçeneklerinin ötesinde konumlanan, bu karmaşık bağıntıyı özetlemek için, ben Pascal'in pek ünlü bir deyişini, biraz değiştirerek aktarma alışkanlığını edindim: "Dünya beni, bir noktaymışım gibi içerir ve yutar ama ben onu anlarım". Toplumsal uzam beni bir noktaymışım gibi yutar. Ama o nokta *bir görüş açısı*dır, toplumsal uzam içinde konumlanan bir noktadan hareketle edinilen bir görüşün, hangi nesnel konumdan hareketle alınmışsa, biçimi ve içeriğiyle o konum tarafından belirlenen bir *perspektifin* kökenidir. Toplumsal uzam, tam da, ilk ve son gerçekliktir çünkü üstüne üstlük, toplumsal eyleyicilerin kendisine ilişkin olarak sahip olabilecekleri tasarımları da belirler.

La Distinction'u okumaya bir tür giriş olan bu bölümün sonuna geldim. Bu girişte, önerdiğim modele tüm ağırlığını verebilme özelliğine sahip, bağıntısal, yapısal bir okumanın

ilkelerini sunmaya çalıştım. Bu bağıntısal, ama aynı zamanda da *can verici, doğurgan* bir okumadır. Bununla, okurlarımın, modeli Japon toplumunun oluşturduğu bu "olabilirin tikel durumu"nda uygulamaya çalışmalarını, Japonya'nın toplumsal ve simgesel uzamını oluşturmaya, temel farklılaşma ilkelerini (bunların aynı olduğunu sanıyorum ama örneğin, görece ağırlıklarının farklı olup olmadığını doğrulamak gerekir –ki, burada geleneksel olarak eğitime verilen ayrıcalıklı önemden dolayı farklı olacağını sanmıyorum–), özellikle de ayrışma belirtilerini, spor, beslenme, içki, vb. konusundaki, yani farklı simgesel alt-gruplardaki anlamlı farklılıkları oluşturan noktalara ilişkin özgül ayrıştırıcı belirtileri tanımlamaya çalışmalarını dilerim. Başlangıçta bir dilek biçiminde dile getirdiğim *temel olanın karşılaştırılması*'nın koşulu, aynı zamanda da toplumbilimin üretebileceği değişmezlerin ve çeşitlemelerin evrensel düzeyde bilinmesinin koşulu, bence budur.

Bana gelince, benim yarın yapacağım, Fransa'da da, Japonya'da da, tüm ilerlemiş ülkelerde toplumsal uzam ve simgesel uzamın yeniden üretimini (bu iki uzamın dönüşümlerinin ve birbirleriyle bağıntılarının kökeninde yer alan çelişkiler ve çatışmaları ihmal etmeksizin) sağlayan mekanizmaların hangileri olduğunu söylemeye çalışmak olacaktır.

(Boş sayfa)

EK

"Sovyet örneği" ve siyasal sermaye[1]

Bir kısmınızın, *Die Feinen Unterschiede (La Distinction / Ayrım)*'ı derinlemesine okuduğunuzu biliyorum. Bu kitabı, bir kez daha sizinle birlikte gözden geçirerek, kendi kendinize mutlaka sormuş olduğunuz bir soruya yanıt getirmeye çalışmak istiyorum. Bu soru, "burada önerilen model, Fransa'nın tikel durumu dışında geçerli midir? Doğu Almanya'ya da uygulanabilir mi ve ne koşullarda?"dır.

Eğer, tarihsel değişiklikleri, toplumsal uzamın oluşturucu farklılaşmasını açıklamak için, evrensel olarak (ya da en azından farklılaşmış toplumların bütününde) dikkate alınması gereken değişkenlerin kimi dönüşümleri pahasına açıklamayı sağlayacak evrensel bir modelin söz konusu olduğunu kanıtlamak istiyorsak, öncelikle, bağıntılar yerine bu bağıntıların hangi olaysal gerçeklikler dahilinde tezahür ettiğini dikkate alan, tözcü ve naif bir biçimde gerçekçi düşünceden kopmak gerekir. O düşünce, böylece, farklı ülkelerde, ya da aynı ülkede farklı anlarda olaysal olarak farklı pratikler dahilinde yer aldığında, başat olanlarla olmayanlar arasındaki aynı karşıtlığı –örneğin, yakın bir zamana kadar (hatta *La Distinction*'a temel oluşturan anketin yapıldığı dönemde bile), en azından Fransa'da, toplumsal uzamın en üst kademelerinde konumlananlara özgü olan tenis, her ne kadar yeri, uygulanma anı ve biçimleri konusunda farklılıklar sürse de, çok daha sıradan bir hal almıştır– kavramamızı engeller. Pratiğin ve tüketimin bütün alanlarından derlenecek benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

1. Doğu-Berlin'de, 25 Ekim 1989'da verilen konferans.

Dolayısıyla, toplumsal uzamı, her bir durumda, sermayenin belli bir türünün dağılımı içinde sahip oldukları yerle farklılaşan konumların yapısı olarak kurmak gerekir. (Toplumsal sınıflar, bu mantıkta, ancak, kuramda ve, deyim yerindeyse, kâğıt üzerinde, toplumsal uzamda eşdeğer bir yere sahip olan eyleyicilerin oluşturduğu –görece– türdeş bir bütünün sınırlarının çizilmesiyle belirlenen, mantıksal sınıflardır; bunlar, Marksist anlamıyla, harekete geçen, eyleme geçen sınıflara, ancak özel olarak siyasal bir kurma, hatta üretme –E.P.Thompson'un *The Making of English Working Class*'ında kullandığı anlamda[2]– çalışması pahasına dönüşebilirler; ve başarıları, aynı toplum-bilimsel/toplum-mantıksal[3] sınıfa ait olmalarıyla belki kolaylaştırılabilir ancak belirlenemez.)

Fransa örneğinde, toplumsal uzamı oluşturmak için, dağılımı toplumsal uzamın yapısını belirleyen farklı sermaye türlerini dikkate almak gerekli ve yeterliydi. Bu durumda, ekonomik ve kültürel sermayenin çok önemli bir ağırlığının olmasından dolayı, toplumsal uzam üç temel boyut doğrultusunda düzenlenir: birinci boyutta, eyleyiciler, tüm türleri kapsayan toplam sermayelerine göre dağılır; ikincisinde, bu sermayenin yapısına, yani ekonomik sermaye ve kültürel sermayenin toplam malvarlıkları içindeki payına göre; üçüncüsünde ise, sermayelerinin zaman içinde hacim ve yapı açısından evrimine göre. Toplumsal uzamdaki konumların uzamıyla, o yerlere sahip olanların elverişliliklerinin (ya da *habitus*'lerinin) uzamı, bir de elverişlilikler aracılığıyla tavır almaların uzamı arasında kurulan denklik nedeniyle, bu model upuygun bir sınıflandırma ilkesi olarak iş görür: toplumsal uzamın bölgelerini ayırarak üretebileceğimiz sınıflar, yalnızca varlık koşulları açısından değil, aynı zamanda da kültürel pratikleri, tüketimleri, siyasal kanaatleri, vb. açısından da olabildiğince türdeş eyleyicileri bir araya toplar.

Başlangıçta sorulan soruya yanıt vermek ve modelin

---

2. Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*. Fr. çevirisi. Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Le Seuil, 1988

gerçekten Doğu Almanya'ya uygulanıp uygulanmayacağını irdelemek için, bu topluma özgü farklılaştırma ilkelerinin neler olduğunu incelemek gerekir (bu da "sınıfsız toplum" yani farklılıkların olmadığı toplum mitosuna karşın böylesi ilkelerin olduğunu kabul etmek anlamına gelir –nitekim şu an bu ülkedeki muhalif hareketlerin varlığı da, açık bir şekilde bunu doğrulamaktadır); ya da, daha basit bir biçimde söylemek gerekirse, Fransa örneğinde karşılaşılan tüm farklılaşma ilkelerinin (ve yalnızca bunların), oradaki ağırlığıyla burada, Doğu Almanya'da da bulunup bulunmadığını incelemek gerekir. İşin en başında, iki uzam ve bunları tanımlayan farklılaşma ilkeleri arasındaki büyük farklılıklardan birinin –üretim araçlarının özel mülkiyeti– *resmî olarak* (önemli ölçüde de fiili olarak) devre dışı bırakıldığı (her ne kadar başka yerlerde ekonomik sermayenin sağladığı avantajlara ulaşma, burada başka yollardan sağlanıyorsa da) görülüyor. Alman geleneğinde de, tıpkı Fransız ya da Japon geleneğinde olduğu gibi büyük ölçüde değer taşıyan, kültürel sermayenin görece ağırlığı da o derece artıyor.

Ancak, şurası açıktır ki, meritokratik [liyakate dayalı], iktidarı temel alan bir resmi ideoloji buna inandırmaya çalışsa da, ender mal ve hizmetlere sahip olma fırsatlarındaki farklılıklar, mantıklı olarak, sahip olunan kültürel ve okula ilişkin sermaye arasındaki farklılıklarla bağlantılandırılamaz. Dolayısıyla, eşitsiz dağıldığı gözlenen farklılıkların, özellikle de tüketimler ve yaşam tarzları arasında ortaya çıkan farklılıkların kaynağını oluşturan başka türden bir farklılaşma ilkesinin, başka tür bir sermayenin var olduğu varsayımını öne sürmek gerekir. Burada, aslında, *siyasal sermaye* olarak adlandırabileceğimiz ve kendisine sahip olanlara kamu mal ve hizmetlerinin bir tür özel mülkiyetini (konut, araba, hastane, okul, vb.) sağlayan şeyi düşünüyorum. Kolektif kaynakların bu şekilde malvarlığına dönüştürülmesi, İskandinav ülkelerinde olduğu gibi, sosyal-demokrat bir elitin birkaç kuşaktır iktidarda olduğu durumlarda da gözlenmektedir: bu durumda, sendika ve parti aygıtlarında edinilen, siyasal türden bir toplumsal sermayenin, aile ilişkileri sayesinde aktarılarak, gerçek siyasal

hanedanların oluşumuna neden olduğu görülür. Komünist değil de sovyetik olarak adlandırılması gereken rejimler *kamu mal ve hizmetlerinin özel kişiler tarafından kendilerine mal edilmesi* eğilimini (bu eğilim, daha az yoğun olmakla birlikte Fransız sosyalizminde de kendini gösterir) en uç sınırına getirmişlerdir.

Diğer birikim biçimleri az ya da çok denetlendiğinde, siyasal sermaye en önde gelen farklılaşma ilkesine dönüşür ve siyasal Nomenklatura üyelerinin, *iktidar alanı yer-mevki olan başat egemenlik ilkesi için* mücadelede, karşılarında okul sermayesi sahiplerinden başka rakipleri yoktur (gerçekten de her şey, Rusya'da ve diğer yerlerde, yakın zamanda olan değişikliklerin kökeninin, birinci, özellikle de ikinci kuşaktan siyasal sermaye sahipleriyle, bir bölümü de siyasal Nomenklatura kökenli, teknokrat, ama özellikle de araştırmacı ya da entelektüel, okul sermayesi sahipleri arasındaki rekabette yattığı varsayımını ileri sürmemize olanak sağlamaktadır.)

Bir "sovyet tipi özgül siyasal sermaye göstergesi"nin devreye sokulması (bu göstergeyi, yalnızca siyasal aygıtların, öncelikle de Komünist Partisi'nin hiyerarşisi dahilindeki konumu değil, aynı zamanda da her bir eyleyicinin kıdemini ve siyasal hanedanlarla akrabalık bağını da dikkate alarak, titizlikle oluşturmak gerekir) kuşkusuz iktidar ve ayrıcalıkların olduğu gibi, yaşam tarzlarının da dağılımını sergileyebilecek bir toplumsal uzam tasarımının kurulmasını sağlayacaktır. Ancak burada da, Alman örneğinin tikelliğini, özellikle de kamusal toplumculluk biçimlerinin biraz gri ve tekbiçimli tonunu layıkıyla aktarabilmek için, dikkate alınması gereken, püriten gelenekten çok, kültürel modeller sunabilecek kategorilerin köküne, göç ve özellikle de siyasal ve ahlaksal denetim nedeniyle (ki bu, rejimin eşitlikçi olma iddialarından ötürü farklılığın dışa dönük tezahürleri üzerinde kendisini hissettiren bir denetimdir) kıran girmesidir.

Bir tür doğrulama/sağlama yapmak amacıyla, böylece elde edilen toplumsal uzam modelinin, kabaca bile olsa bu gün Doğu Almanya'da var olan çatışmaları hangi ölçüde

açıklayabileceği düşünülebilir. Daha önce de değinmiş olduğum gibi, hiç şüphesiz, okul sermayesine sahip olanlar, siyasal sermayeyi elinde tutanların ayrıcalıklarına karşı sabırsızlığa ve isyana en yatkın, öte yandan Nomenklatura'nın talep ettiği meşruluğun temelinde yer alan eşitlikçi ya da meritokratik inançları tam da o Nomenklatura'ya karşı çevirebilmekte en yetkin kişilerdir. Ancak bu kez kendi kendimize, yönetim aygıtına bağlı adamların (özellikle de bu aygıt dışında hiçbir şey olmadıklarından, kendilerine her şeyi vermiş olan bir aygıta kendileri de her şeyi vermeye hazır olanların) ürettiği ve dayattığı sosyalizm müsveddesinin karşısına "sahici bir sosyalizm"i çıkarmayı düşleyen entelektüellerin, tahakküm altındakilerle, hele de kol emeğiyle çalışanlarla (bunların sıradan kapitalizm, yani buzdolabı, çamaşır makinesi ve Volkswagen kapitalizmi tarafından uygulanan "kanıtlama etkisi"ne duyarlı olmamaları düşünülemez) ve hatta, üçüncü düzeyden bir Welfare State'in [refah devleti] vasat ve çarpıcı yoksunluklarla sağlanan güvencelerinde, devletin eylemleri ve toplumsal hareketler tarafından yumuşatılan liberal bir ekonominin kendilerine sunduğu, şüphesiz apaçık rizikolarla (özellikle de işsizlik) yüklü ama dolaysız doyumları reddetmek için yeterli bir neden göremeyen küçük devlet bürokrasisi memurlarıyla gerçek, özellikle de kalıcı bir ittifak kurup kuramayacağını sorabiliriz.

(Boş sayfa)

2

Yeni sermaye

(Boş sayfa)

Bugün, okul kurumunun kültürel sermayenin dağılımına ve böylece toplumsal uzamın yeniden üretilmesine *katkıda bulunmasında* (bu sözcüğün üzerinde ısrarla duruyorum) payı olan son derece karmaşık mekanizmalara değinmek istiyorum[1]. Toplumsal uzamın, dün değinmiş olduğum iki temel boyutuna, birbirinden farklı iki yeniden üretim mekanizması tekabül eder ve bunların bileşimi sermayenin sermayeye yönelmesini ve toplumsal yapının (her ne kadar az ya da çok önemli biçim değişiklikleri geçirse de) süregitmesini sağlayan yeniden üretim tarzını tanımlar. Kültürel sermaye dağılımının yapısı, ailelerin stratejileriyle okul kurumunun özgül mantığı arasındaki bağıntı aracılığıyla yeniden üretilir.

Aileler, Spinoza'nın verdiği anlamla bir tür *conatus*'un, yani kendi toplumsal varlığını, tüm güçleri ve ayrıcalıklarıyla sürdürme eğiliminin, harekete geçirdiği bünyelerdir *(corporate bodies).* Ve bu eğilim, *yeniden üretim stratejilerinin,* yani doğurganlık stratejileri, evlilik stratejileri, veraset stratejileri, ekonomik stratejiler ve son olarak da, eğitim stratejilerinin kökenini oluşturur. Ailelerin kültürel sermayesi ne kadar önemliyse ve kültürel sermayelerinin hacmi, ekonomik sermayelerininkine oranla ne kadar büyükse, okul eğitimine de o kadar çok yatırım yaparlar (bu yatırım, aktarım süresi her türden yardım ve bugün Japonya'da olduğu gibi, kimi durumlarda da sınavlara hazırlık sınıfı, *juku* ve *yobi-ko* olarak adlandırılan o forsalık kurumları aracılığıyla, para biçiminde tezahür edebilen bir yatırımdır). Aynı biçimde, diğer yeniden üretim stratejileri (özellikle de ekonomik sermayenin doğrudan aktarımını amaçlayan veraset stratejileri)

1. Todai Üniversitesi'nde, Ekim 1989'da verilen konferans

görece daha az etkili ya da daha az verimliyse (son savaştan bu yana Japonya'da ve biraz daha düşük bir düzeyde Fransa'da olduğu gibi) eğitime yatırım eğilimi daha güçlü olacaktır.

Kimilerine çok soyut görünecek olan bu model, ailelerin, özellikle de ayrıcalıklı aileler ve bunların içinde de entelektüellerin, öğretmenlerin ya da serbest meslek sahibi olanların oluşturduğu ailelerin tüm ilerlemiş ülkelerde –ve şüphesiz Japonya'da diğer ülkelere göre daha da fazla– eğitime gösterdikleri giderek artan ilginin anlaşılmasını sağlar. Bir başka yönü de, en üst eğitim kurumlarının, yani en üst düzey toplumsal konumlara gelinmesini sağlayan kurumların, ister Japonya'da olsun, ister ABD ya da Fransa'da, giderek, neredeyse tümüyle ayrıcalıklı kategorilerin çocukları tarafından tekelleştirilmelerinin anlaşılmasına olanak vermesidir. Daha geniş açıdan baktığımızda da, yalnızca ileri toplumların nasıl süregittiğini değil, aynı zamanda da okula ilişkin yeniden üretim tarzının, özgül çelişkilerinin etkisiyle nasıl değiştiğini de kavramamızı sağlar.

Okul, Maxwell'in cini midir?

Okula ilişkin yeniden üretim mekanizmalarının işlerliği konusunda bütünsel bir görüntü sunabilmek için, ilk ağızda, fizikçi Maxwell'in ikinci termodinamik yasasının etkisinin nasıl askıya alınabileceğini anlatmak için kullandığı imgeye değinebiliriz: Maxwell, az ya da çok sıcak, yani az ya da çok hareketli tanecikler arasında bir cin olduğunu hayal eder; bu iblis, tanecikleri ayırır, en hızlılarını ısısı artan bir kaba, en yavaşlarını da ısısı azalan bir kaba atar. Bunu yaparken de, başka türlü yapıldığında ortadan kalkacak olan farklılığı, düzeni korumuş olur. Okul sistemi de Maxwell'in cini gibi çalışır: ayıklama işlemi için gereken enerji harcaması pahasına, eskiden mevcut olan düzeni, yani birbirine eşit olmayan kültürel sermayeyle donanmış öğrenciler arasındaki farkı korur. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, bir dizi ayıklama işlemi aracılığıyla, miras yoluyla kültürel sermayeye sahip olanları, bu sermayeden yoksun olanlardan ayırır. Yetenek farklılıkları ise, miras alınan kültürel sermayeye

göre oluşan toplumsal farklılıklardan ayrılamayacağından, böylece eskiden var olan toplumsal farklılıkları ayakta tutar.

Ancak, bunun ötesinde, iki etkisi daha vardır ki, bunları aktarabilmek için mekanikçiliğin (tehlikeli) jargonunu terk etmemiz gerekir. Okul kurumu, üst düzey yüksek okulların öğrencileri ile sıradan fakültelerinkiler arasında bir kopma oluşturarak, üst düzey soylu sınıf ile alt düzey soylu sınıf arasındaki ve alt düzey soylu sınıf ile soylu olmayanları ayıranlarla benzer *toplumsal sınırları* kurar. Bu ayırım, öncelikle bilfiil yaşam tarzında, yani yatılılığın içe dönük yaşam tarzıyla diğer öğrencilerin özgür yaşamında, sonra da, sınavlara hazırlık çalışmalarının içerik, özellikle de örgütlenmesinde ortaya çıkar: bir yanda, çok sıkı bir denetim, son derece "okul" tarzı öğrenim biçimleri, özellikle de uysal olmayı dayatan ve şirket/işletme dünyasıyla apaçık bir benzerlik sunan bir ivecenlik ve rekabet ortamı vardır; öte yanda ise, bohem yaşam geleneğine yakın olan, çalışmaya ayrılan zaman konusunda bile disiplin ve zorunlulukların çok daha az olduğu bir "öğrenci yaşamı"... Bu ayrımın kendini gösterdiği sonuncu ortam ise, bizatihi giriş sınavı ve sınavın oluşturduğu –kazananların sonuncusu ile kazanamayanların birincisi arasındaki bir *ad*, bir *sıfat* taşıma hakkıyla büsbütün belirginleşen– o ayinsel kopma, o gerçek büyülü sınırdır. Bu kopma, Durkheim'ın çözümlediği biçimiyle kutsal olan ile dindışı olan arasındaki ayrım paradigmasına dayanan gerçek bir büyü işlemidir.

Okullardaki "klasman" edimi her zaman ama özellikle de bu durumda, Fransızca'da sözcüğün sahip olduğu her iki anlamla bir *düzenleme* edimidir. Bir toplumsal sıra farklılığı, *kalıcı bir düzen bağıntısı* kurar: Seçilenler, yaşamları boyunca, bir aidiyetin (.... mezunu) damgasını taşırlar; sözcüğün ortaçağdaki anlamıyla bir *birlik* üyesidirler; bir soylular birliğine, yani öze dayalı bir farklılıkla sıradan fânilerden ayrılan ve bu nedenle de tahakküm etme konusunda meşrulaşan insanların net biçimde sınırları çizilmiş kümesine aittirler. İşte okulun geliştirdiği ayrım, bu bağlamda da bir *kutsama*, yani kutsal bir kategoriye, bir soylular sınıfına dahil etme düzenlemesidir.

Yakınlık, okul kurumunun görünürde tamamen teknik olan edimlerinin tüm sakladıklarını görmemizi engeller. Böylece Weber'in, diplomayı *Bildungspatent* ve sınavı akılsal ayıklama süreci olarak sunan çözümlemesi yanlış olmasa da, çok *kısmi*'dir: aynı zamanda da *akılsallaştırma* işlevleri (ama Max Weber'in kullandığı anlamda değil) gören okula ilişkin edimlerin büyülü veçhesini ihmal eder... Sınavlar ya da giriş sınavları, ilkeleri ille de akılsallık olmayan birtakım ayrımlara *dayanarak meşru kılarlar* ve bunların sonucunda verilen belgeler (ve sıfatlar), tıpkı teknik yetkinlik güvenceleri gibi toplumsal yetkinlik *sertifikaları* da sunarlar; bu bağlamda soyluluk sıfatlarıyla çok yakındırlar. Tüm ileri toplumlarda, Fransa'da, ABD'de ya da Japonya'da, toplumsal başarı artık, önceden var olan bir toplumsal farklılığı okul bağlamında kutsayan *adlandırma* edimiyle (genellikle bir eğitim kurumunun, örneğin Todai Üniversitesi, Harvard ya da École Polytechnique gibi, adının dayatılması) sıkı sıkıya bağlıdır.

Çoğunlukla gayet gösterişli olan diploma törenleri de tıpkı Ortaçağ'daki genç soyluların şövalyeliğe kabul törenlerine benzer. Aslen gayet açık, fazlasıyla apaçık olan eğitimin teknik işlevi, bir teknik yetkinliğin aktarımı ve teknik olarak en yetkin olanların seçilmesi yönündeki işlev, bir toplumsal işlevi gizler: Bu da, toplumsal yetkinliği statüleri gereği ellerinde tutanlara, yani burada kullanılan terimle *nisei*'lere (ikinci kuşağa) yönetme hakkının verilmesidir. Burada, Japonya'da da, tıpkı Fransa'da olduğu gibi, sanayiyi yönlendiren yöneticilerin, büyük doktorların, üst düzey bürokratların, hatta siyasi yöneticilerin oluşturduğu *okula bağlı kalıtsal bir aristokrasi* vardır ve bu okula bağlı soyluların içinde önemli bir bölümü, soyluluk ünvanlarını okullarına ilişkin ünvanlara dönüştürmüş olan eski gerçek [kan bağına dayalı] soyluların mirasçılarıdır.

Böylece, bir zamanlar kalıtsal ayrıcalıklar karşısında bireysel yeteneklere ayrıcalık tanıyarak bir tür meritokrasiyi devreye sokacağına inanılan okul kurumu, okuldaki yetenekle kültürel miras arasındaki gizli ilişki aracılığıyla, otoritesi ve meşruluğu okul ünvanıyla belirlenen gerçek bir *devlet aristokrasisini* kurma yolundadır. Ve devletle çıkar

ilişkisi olan bu özgül aristokrasinin saltanatının uzun bir sürecin ürünü olduğunu görmek için biraz tarihe bakmak yeterlidir: devlet aristokrasisi, Fransa'da (şüphesiz Japonya'da da böyledir) devleti yaratırken kendisini de yaratmış olan, devlet iktidarı üzerindeki meşru tekelin sahibi olarak kendini yaratabilmek için devleti yaratmak zorunda kalmış olan bir gruptur. Devlet aristokrasisi, Fransa'da statüsünü, temel olarak kültürel, özellikle de hukuksal türdeki sermayesinden aldığı için "kılıç aristokrasisi"nden ayrı olan, ama onunla giderek ve zaman içinde, evlilikler aracılığıyla bağlar kuran "cüppe aristokrasisi" nin mirasçısıdır.

Noblesse d'État'nın [Devlet Aristokrasisi] son bölümünde, eğitim tarihi, devlet tarihi ve düşünce tarihi uzmanlarının birbirleriyle pek yakın görülmeyen çalışmalarına dayanarak denemiş olduğum tarihsel çözümlemenin tümünü burada tekrarlayamam. Bence bu çözümleme, görünürdeki farklılıklarına karşın, bir bölümü henüz XVII. yüzyılda okumuş bürokrasiye dönüşen Samurayları XIX. yüzyılın ikinci yarısında modern bir devlet kurmaya iten süreçle yöntemsel bir karşılaştırmanın temelini oluşturabilir; bu devlet, soylu bir kökenle okulda edinilmiş güçlü bir kültürü birleştiren ve bağımsızlığını, kökleri doğrudan doğruya aristokrasi yanlılığıyla, sanayiciler, tüccarlar, hele de siyasetçilere karşı güçlü bir üstünlük duygusunda yatan bir ulusal devlet hayranlığı dahilinde ve aracılığıyla kanıtlama kaygısında olan bir bürokratlar sınıfı tarafından kurulmuştur.

Böylece, Fransa örneğine dönecek olursak, devletin, özellikle de bu devletin en can alıcı noktasını oluşturan "kamu", "kamu malı" ve "kamu hizmeti" fikirlerinin icadının, devlet aristokrasisini ve bu aristokrasinin yeniden üretimini temellendiren kurumların icadından ayrı tutulamayacağını görürüz: böylece, örneğin okul kurumunun gelişim evreleri, özellikle de XVIII. yüzyılda, aristokrasinin bir bölümüyle "cüppe" burjuvazisini günümüzdeki "büyük okullar"ı müjdeleyen yatılı okullarda bir araya getiren yeni türden kurumların, yani kolejlerin gelişim evreleri, devlet bürokrasisinin (ikincil olarak da, özellikle XVI. yüzyılda Kilise'nin) gelişim evreleriyle çakışır. Bürokratik alanın

özerkleşmesi ve kurulu dünyevi iktidarlarla ruhani iktidarların bağımsız konumlarının çoğalmasına, bir "cüppe" burjuvazisi ve aristokrasisinin gelişimi eşlik eder ve bunların, özellikle de yeniden üretim konusundaki çıkarları sıkı sıkıya Okul'la bağlantılıdır; hem kültürel pratiklere büyük yer veren yaşam sanatında, hem de değerler sisteminde, bir yandan ruhban sınıfının, öte yandan doğuşundaki ideolojiyi, liyakat ve daha sonraları yetkinlik/uzmanlık olarak adlandırılacak olan şey adına eleştirdiği "kılıç" aristokrasisinin karşıtı olarak, Almanların deyişiyle bir tür *Bildungsburgertum* tanımlanır. Nihayet –her ne kadar düşünce tarihi birtakım özel isimleri yalıtmış olsa da– kamu hizmeti, kamu malı ve kamusala ilişkin modern ideoloji, kısacası, özellikle de Jironden avukatlar aracılığıyla Fransız Devrimi'ne esin kaynağı oluşturan o "memurların yurttaşça hümanizmi", kolektif olarak cüppe dahilinde icat edilir.

Böylece, kendisini diğer egemen fraksiyonlarla, yani kılıç aristokrasisiyle, ama aynı zamanda da sanayi ve ticaret burjuvazisiyle karşı karşıya getiren mücadelelerde ağırlığını koymak için, iktidarı ve otoritesi yeni sermayeye yani kültürel sermayeye dayanan bu yeni sınıf, tikel çıkarlarını daha üstün bir evrenselleştirme düzeyine çıkarmak ve kamu hizmetinin ve meritokrasinin (kısa bir süre sonra Alman ve Japon aristokratlarının icat edecekleri aristokrat versiyona oranla) "ilerlemeci" denebilecek yeni bir türünü bulmak durumundadır: iktidarı evrensel olan adına talep etmekle, cüppe aristokratları ve burjuvaları, evrensel olanın nesnelleşmesini ve buradan hareketle tarihsel etkililiğini ilerletirler; ve kendisine hizmet ettiklerini söyledikleri devletten, o devletle özdeşleştirdikleri evrensel değerlere, pek az da olsa, hizmet etmeksizin, yararlanamazlar.

Sanat mı para mı?

Konuşmama burada son verebilirdim ama, mesajımı iletebilme gereği kullandığım, aslında fizik kaynaklı, özellikle de termodinamikten alınma tüm eğretilemeler gibi tamamen yanlış bir eylem felsefesine ve toplumsal dünya konusunda muhafazakâr bir görüşe gebe olan (Heidegger

gibi, kimilerinin bilinçli ya da bilinçsiz olarak "kademeleşmeyi" ve "otantik" farklılıkların "vasat" değerlerin düz ve kuru sıradanlığında giderek yok olmasını kınayanların kullanımı da buna tanıklık eder) Maxwell'in cini imgesine kısaca geri dönmek istiyorum. Gerçekte, toplumsal eyleyiciler, belli bir dalı seçen öğrenciler, çocukları için belli bir kurum seçen aileler, vb. mekanik güçlere tabi olan birer zerrecik [partikül] değildirler ve *nedenlerin* dayatmasıyla hareket ederler; *Rational Action Theory* savunucularının sandıkları gibi, *açıklayıcı nedenlere* uyan ve doğrudan doğruya *taammüden* eyleyen bilinçli ve bilen özneler de değildirler (eğer vaktim olsaydı, görünürde birbirlerinin tamamen karşıtı olan bu filozofların aslında aynı olduklarını kanıtlayabilirdim, zira eğer şeylerin ve nedenlerin bilgisi tamsa ve eğer tercih tamamen mantıksalsa, bu tercihin dünyanın dayattığı güçlere düpedüz uymaktan niçin farklı olacağını ve dolayısıyla da, niçin bir tercih olarak kalacağını anlayamıyoruz.)

"Özneler" gerçekte bir *pratiklik duyusuyla* (bu çözümlemeleri geliştirdiğim çalışmama da bu adı koydum), yani tercihlerden görü ve ayrım ilkelerinden (buna sıradan anlamıyla "zevk" adı verilir), dayanıklı bilgisel yapılardan (bunlar temelde nesnel yapıların içe katılmasının birer ürünüdür) ve durumun algılanmasıyla buna uyan yanıtı yönlendiren eylem kalıplarından oluşan edinilmiş bir sistemle donatılmış, eyleyen ve bilen eyleyicilerdir. *Habitus*, belli bir durumda yapılması gerekli olan şeye ilişkin bir tür pratiklik duyusudur –sporda buna "oyunu okumak" (duyumsamak) denir, bu da, aslında, oyunun o anki durumunda belirsiz olmakla birlikte mevcut olan, oyunun geleceğini *önceleme* sanatıdır. Eğitim alanından bir örnek alacak olursak, Fransa'da ve Japonya'da olduğu gibi, eğitim kanalları çeşitlendikçe ve karmaşıklaştıkça (düşüşe geçmiş şanlı bir kurumla, hızla yükselen bir sığınak-okul arasında nasıl bir tercih yapmalı?) "oyunu okuma" giderek daha gerekli hale gelmektedir. Okul borsasında gözlenen hareketleri öncelemek zordur ve aileleri, anababaları, ağabey-ablaları, tanıdıkları, vb. aracılığıyla eğitim kanalları ve bunların o

anki, gelecekteki, farklı randımanına ilişkin bir enformasyona sahip olabilenler, okul yatırımlarını en iyi yere yönlendirip kültürel sermayelerinden en yüksek kârı sağlayabilirler. Okuldaki –ve toplumdaki– başarıyı toplumsal kökenle bağlantılandıran dolayımlardan biri de budur.

Bir başka deyişle, "cin"e doğru ilerleyen "zerrecikler", yönleri ve hareketlerinin yasasını, onları şu kurum ya da bu dala yönelten "vahiy"in kökünü kendilerinde, yani *habitus*'lerinde taşırlar. Ben, yeniyetmelerin (ya da ailelerinin) sermayesinde ekonomik ve kültürel sermayenin görece payının (benim sermayenin yapısı olarak adlandırdığım şeyin) onların nasıl, ya paraya karşı sanata, iktidar işlerine karşı kültür işlerine, vb. ya da bunların tam tersine ayrıcalık tanımalarını sağlayan bir tercihler sisteminde yeniden dile geldiğini; nasıl olup da bu sermaye yapısının, ürettiği tercihler sisteminden geçerek o gençleri, okul seçişlerinde, daha sonra da toplumsal seçimlerinde iktidar alanının şu ya da bu kutbuna, yani entelektüel kutba ya da iş yaşamı kutbuna yönelmeye ve bunlara tekabül eden pratik ve kanaatleri benimsemeye özendirdiğini uzun uzun çözümledim (yalnızca alışık olduğumuzdan dolayı "kendiliğinden öyle olduğu" sanılan şeyler böylece anlaşılmış oluyor; örneğin, geleceğin entelektüelleri ya da öğretmenleri olacak Ecole Normale öğrencileri kendilerini daha çok solda görüyor, entelektüel dergiler okuyor, tiyatro ve sinemaya sıkça gidiyor ve az spor yapıyorken, HEC* öğrencileri kendilerini daha çok sağda görüyor, yoğun biçimde spor yapıyor vb.).

Aynı biçimde, o cinin yerinde, başka şeylerin yanı sıra, öğrencilere aynı ilkelere göre yapılanmış algılama ve değerlendirme kategorilerini uygulayan binlerce öğretmen de var (eğitici anlak kategorileri ve öğretmenlerin, yargılama amacıyla, öğrencilerinin üretimlerine ve her türlü oluş ve yapış biçimlerine uyguladıkları "parlak/ciddi" gibi ikili sıfatlar konusunda yapmış olduğum çözümlemeleri burada geliştiremeyeceğim). Bir başka deyişle, okul sisteminin eyle-

* HEC: Ecole des Hautes Etudes Commerciales, Fransa'da, çoğunlukla ticaret odaları tarafından yönetilen, yüksek ticaret okulları. [ç.n.]

mi, nesnel düzene göre (yapılandıran yapılar, anımsatmış olduğum gibi, yapılanmış yapılardır) sıraya sokulmuş tercihleriyle bu düzeni hem bilmeden hem de istemeden yeniden üretmeye yönelik binlerce küçük Maxwell cini tarafından, az ya da çok kabaca düzenlenmiş eylemlerin bir bileşkesidir.

Ancak, cin eğretilemesi bir başka açıdan da tehlikelidir çünkü çoğu zaman eleştirel düşünceyi kurcalayan komplo hayalini, yani toplumsal dünyada olagelen, iyi ya da kötü, ama özellikle de kötü her şeyin sorumlusu kötü bir iradenin varolduğu fikrini besler. Eğer, iletişim gereği, bir *mekanizma* olarak betimleme hakkına sahip olduğumuz şey, kimi zaman, eyleyicilerin dışında ve üstünde yer alan bir *cehennem makinesi* (burada, Japonya'da "başarı cehennemi"nden sıkça söz ediliyor), trajik bir çark olarak yaşanıyorsa, bunun nedeni eyleyicilerden her birinin var olmak için kendisinden dev çabalar ve dev özveriler isteyen bir oyuna bir bakıma katılmak zorunda oluşudur.

Ve ben, gerçekte, okul bileşeniyle yeniden üretim kipinin güvence altına aldığı toplumsal düzenin bugün, kendisinden en çok yararlananlara bile, saray toplumunun, Elias'ın betimlediği biçimiyle, kendisine katılma konusundaki olağanüstü ayrıcalığa sahip olanlara dayattığıyla karşılaştırılabilecek derecede bir gerilim yaşatmakta olduğunu düşünüyorum. Şöyle der Elias: "Son çözümlemede, ilgililerin, bizatihi tahakküm sisteminin hiyerarşik kılınmış yapısından dolayı, herkes tarafından bir yük olarak görülen bir törenselliğe itaat etmesini sağlayan, her zaman tehdit altında bulunan o, güçlülük, rütbe ve prestij fırsatı için verilen mücadelenin gerekliliğidir. Grubu oluşturan kişilerden hiçbirinin bir reformu devreye sokma olanağı yoktu. En ufak reform girişimi, hem ilkel hem de gerilim yüklü yapılarda yapılacak en basit değişiklik, kaçınılmaz olarak bireylerin ya da ailelerin hak ve ayrıcalıklarının azaltılması ya da yok edilmesini söz konusu edebilirdi. Bir tür tabu, bu toplumun üst kesiminin böylesi güçlülük şanslarına dokunmasını, hele de bunları ortadan kaldırmasını yasaklıyordu. Bu yöndeki her girişim, belki de haklı olarak, kendilerine bu hakları

tanıyan yapıların, kurulu düzenin en ufak bir ayrıntısına dokunulduğu takdirde yıkılma tehlikesi taşıyabileceğinden çekinen geniş ayrıcalıklı kesimleri kendisine karşı seferber ederdi. Böylece hiçbir şey değişmedi[2]." Japonya'da da Fransa'da da, yaşama uygun olmadığını gördükleri bir eğitimin ürünleri karşısında düş kırıklığına uğrayan öfkeli aileler, tacize uğrayan gençler, işverenler, o mekanizmanın güçsüz birer kurbanıdır. Mekanizma ise, bizatihi o insanların, herkesin herkesle rekabeti yönündeki mantık tarafından yaratılmış ve alıp götürülmüş olan stratejilerinin birikmiş etkisinden başka bir şey değildir.

Kimi kötü etki altındaki ya da kötü niyetli çözümlemecilerin benim çalışmalarım konusunda sundukları sakat ve karikatürleştirilmiş görüntüye de bir son vermek için, burada, okul bileşenini de içinde taşıyan yeniden üretim kipi mantığının –özellikle de bu mantığın *istatistiksel* özelliğinin– ve bu kipi belirleyen *çelişkilerin* nasıl, aynı zamanda ve *çelişkisiz bir biçimde,* hem ileri toplumların yapılarının yeniden üretiminin, hem de aynı toplumları etkileyen birçok değişimin kökeninde yer aldığını göstermeye vakit ayırmam gerekir. Özellikle de *La Distinction*'un "Classement, déclassement, reclassement[3]" [Sıralama, sırayı bozma, yeniden sıralama] bölümünde çözümlediğim bu çelişkiler, şüphesiz, yakın dönemin özelliğini oluşturan kimi siyasal çatışmaların (örneğin, aynı çıkış nedenleri aynı sonuçlara yol açtığından –ve doğrudan etkilenmeler konusunda hiçbir varsayıma yer vermeksizin–, aşağı yukarı eşzamanlı olarak Fransa ve Japonya'da üniversite çevrelerini sarsan Mayıs 68 hareketi) gizli kökenini oluştururlar. Biraz da alayla karışık *Homo academicus* olarak adlandırdığım bir başka çalışmamda, okul dünyasının bunalımını (ki Mayıs hareketi bu bunalımın görünür ifadesidir) belirleyen etkenleri uzun uzun çözümlemiştim: Bunlar, diploma sahiplerinin sayısının aşırı artması ve diplomaların değer yitirmesi (okuduğum şeylere göre, bu Japonya'da da etkili olan bir durummuş), üniversi-

2. Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985, s. 330.
3. Bkz. *La Distinction*, a.g..y, s.147-185

tedeki hiyerarşinin tamamen ilkel yapısından dolayı, kendilerine denk düşen kariyerlerin orantılı olarak açılmamasından dolayı, özellikle de üniversitelerin alt kademelerindeki pozisyonların değer yitirmesidir (bu noktada da, Fransa'da çözümlemiş olduğum gibi, üniversitedeki zaman ve iktidar arasındaki ilişkilerin büründüğü biçimler konusunda, Japonya'da karşılaştırmalı bir araştırma yapmak isterdim).

Bence, Fransa'da Mayıs 68'in uzantısında, sonraları da, çok yakın bir zaman önce, örneğin şu çok yeni "koordinasyon" olgusu gibi (okuduğum bazı yazarlara göre, benzeri hareketler Japonya ve Almanya'da da, özellikle ağabey ve ablalarına oranla geleneksel iş ahlakına karşı daha az fedakârlık gösteren genç işçiler arasında da görülüyormuş) ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin gerçek kökenini okul alanındaki değişikliklerde, özellikle de okul alanıyla iktisat alanı arasındaki ilişkilerde, okullardan alınan diplomalarla bulunan işler arasındaki denkliklerde aramak gerekir. Yine aynı biçimde, Sovyetler Birliği'nde gözlenen, Çin'de de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayan siyasal değişikliklerin, bu ülkelerde yüksek eğitim gören kesimin sayıca çok ciddi biçimde fazlalaşmasıyla ve bunun devamı olarak, özellikle de iktidar alanında ortaya çıkan çelişkilerle bağlantılı olduğu açıktır.

Ancak, incelenmesi gereken bir başka şey de, Japonya'da Fransa'ya oranla daha da gelişmiş olan okullardaki yeni suçluluk olgusu ile okul kurumuna egemen olan zorlu rekabet, özellikle de okul sisteminin gençler üzerinde yarattığı *yazgı etkisi* arasındaki ilişkidir: okul sistemi, çoğunlukla, tüm öğrencileri mükemmelik biçimlerinin tek ve biricik hiyerarşisi –ki, bu hiyerarşi, günümüzde matematiğin egemenliğindedir– dahilinde sıralayarak, tümel yargılarını ve temyize/tartışmaya olanak tanımayan kararlarını, büyük bir psikolojik baskıyla dayatmaktadır. Dışlanmışlar, kendilerini, kolektif olarak benimsenen ve onaylanan, dolayısıyla da psikolojik olarak tartışılmaz ve tartışılmayan bir ölçüt olan zekâ adına, mahkûm edilmiş buluyorlar: bu nedenle de, tehdit altındaki bir kimliği yeniden oluşturmak için, çoğu zaman okul ve toplum düzeniyle kopmanın (Fransa'da, pek

çok suçlu çetesinin okula karşı isyan çerçevesinde biçimlendiği ve kaynaştığı gözlenmiştir) ya da, yine örnekleri görüldüğü gibi, psişik bunalımın, hatta akıl hastalığı ve intiharın dışında bir çareleri kalmıyor.

Son olarak da, bizatihi sistemin bakış açısından, yani salt teknik verimliliğin (okulda ya da sonrasında) bakış açısından bile *toplumsal yeniden üretim* stratejilerine verilen önceliğin bir sonucu olan bozuklukları çözümlemek gerekir. Bir tek örnek verecek olursam, o da ailelerin teknik meslek eğitimine nesnel olarak verdikleri aşağı statüyle, genel eğitime tanıdıkları ayrıcalıktır. Büyük olasılıkla Japonya'da da tıpkı Fransa'daki gibi, kendileri Japonya'nın büyük devlet üniversitelerinden ya da Fransa'nın "büyük okullar"ından mezun olan üst düzey yöneticiler, bir tür sığınak ya da baştan savma olarak görülen (ve özellikle de Japonya'da şirket eğitiminin rekabeti sonucu mağdur durumda kalan) teknik eğitimin yeniden değer kazanması yolunda vaazlarda bulunur, ama oğulları teknik eğitim yapmak durumunda kalsa bunu bir felaket olarak değerlendirirler. Aynı çelişki, yine bu tür yöneticilerin, koltuklarını olmasa bile, en azından o koltukta otururken sahip oldukları otorite ve meşruluğu borçlu oldukları eğitim sistemine karşı takındıkları ikircikli tavırda da gözlenir: sanki okul konusundaki eylemin toplumsal bedellerini (örneğin, şirketlerin verdiği yalnızca "içeride geçerli" sertifikaların karşıtı olarak, dünya çapında geçerli diplomalarla birlikte değerlendirilen tüm talep ve güvenceler) ödemeksizin, teknik kârını toplamak istermişçesine özel eğitime destek oluyor, okul kurumuyla öğretmenlerin özerkliğini azaltmaya yönelik her türden siyasal girişimi destekliyor ya da bu tür girişimlere esin kaynağı oluyorlar. Sanki, hem üst düzeyde uzmanlaşmış bir eğitimin getireceği tüm tercih, sınır ve güvencelerin, hem de hareketli ve "esnek" memurlara uygun olan uyum yeteneklerini geliştirmeye özgü genel eğitimin kolaylaştırdığı açılım ve uygunluğun tüm kârını elde etmek istermiş, veya ENA ya da Todai'den mezun "genç beyler"in, yani denge dönemlerinin dengeli işletmecilerinin getirdiği güvenceyi ve bunalım dönemlerine daha iyi uyum gösterecekleri varsayılan,

sıradan yerlerden gelme "genç kurtlar"ın cüretkârlığını bir arada talep edermiş gibi, eğitimin uzmanlığa yönelmesi konusunda olabilecek en büyük çelişkiyi sergiliyorlar.

Ancak toplumbilimcinin, bir kereliğine kestirimde bulunmasına izin verirseniz, şunu söyleyebilirim: Geleceğin büyük çatışmalarının kökeni, hiç şüphesiz devlet aristokrasisinin büyük ve küçük kesimleri arasındaki giderek gerginleşen bağıntıdadır: gerçekten de, her şey, bankalarda, sanayide, siyasette, iktidarın tüm üst düzey konumlarını, giderek daha çok tekellerine geçiren, Fransa'da "büyük okullar"ın, Japonya'da da devlet üniversitelerinin mezunlarının karşısında, kültürün küçük samurayları, ikinci derecede diploma sahipleri, kuşkusuz iktidardaki grubun genişletilmesi yolundaki mücadelelerinde –tıpkı XVI. yüzyılda ve Fransız Devrimi'nin başlangıcında taşralı küçük soyluların ya da XIX. yüzyıl başında Meici ıslahatına karşı "yurttaşların özgürlüğü ve hakları" adına isyan başlatan dışlanmış samurayların yaptığı gibi– evrenselci gerekçeleri devreye sokacaklardır.

(Boş sayfa)

EK

Toplumsal uzam ve iktidarın alanı[1]

Toplumbilimin sözlükçesine toplumsal uzam ve iktidar alanı kavramlarını sokmanın neden gerekli ve meşru olduğunu düşünüyorum? Öncelikle, toplumsal dünyayı tözcü bir biçimde düşünme eğilimiyle bağları koparmak için. *Uzam* kavramı, kendiliğinden, toplumsal dünyanın *bağıntısal* olarak kavranmasını getirir: gerçekten de, işaret ettiği tüm "gerçeklik"in o gerçekliği oluşturan öğelerin *karşılıklı dışsallığında* yattığını olumlar. Doğrudan doğruya görülebilen, görülür varlıklar, ister bireyler olsun ister gruplar, *farklılık*'ın dahilinde ve onun aracılığıyla, yani her ne kadar görünmez olsa ve deneysel açıdan her zaman pek zor dışavurulsa da, en gerçek gerçeklik olan (skolastiklerin deyimiyle *ens realissimum*) ve hem bireylerin, hem de grupların davranışlarının gerçek kaynağı olan bir bağıntılar uzamında *görece konumlar* işgal ettiklerinden dolayı vardırlar ve varkalırlar.

Toplum biliminin en büyük amacı sınıflar kurmak değildir. Her bilimin başında olan sınıflandırma sorunu, toplum dünyasının bilimlerinin karşısına bu denli dramatik bir biçimde çıkıyorsa bunun nedeni söz konusu olan şeyin siyasal bir sorun olmasıdır ve bu sorun da, pratikte, siyasal mücadelenin mantığında, paradigması proletaryayı tarihsel bir güç olarak ("Bütün dünyanın proleterleri *birleşin*") oluşturma yönündeki marksist hırs olan bir seferberlik eylemi tarafından gerçek gruplar oluşturulmak istendiğinde ortaya çıkar. Hem bir bilgin, hem de eylem adamı olan Marx, gerçek bir pratik soruna yanlış kuramsal çözümler –sınıfların gerçek varlığı gibi– önermiştir. O gerçek olan pratik

1. Nisan 1989'da Madison Üniversitesi'nde (ABD) verdiği konferans.

sorun ise, her siyasal eylemin, bir grubun çıkarlarını dile getirmekteki gerçek ya da varsayımsal ama her halükârda *güvenilir* bir kapasiteyi talep etmesinin; o grubun varlığını –gösterilerin en önemli işlevlerinden biri budur– ve bu grubun kendisini ifade eden, dolayısıyla da bir grup olarak oluşmasını sağlayanlara verebileceği gerçek ya da potansiyel gücü dile getirmesinin zorunluluğudur. Böylece, toplumsal uzamdan söz etmek, sınıfların varlığı ya da yokluğu sorununa, o sorunu ortadan kaldırma yoluyla çözüm getirmektir. Bu sorun ise, başlangıcından beri toplumbilimciler arasında ayrılık yaratmıştır: sınıfların varlığı reddedilebilir, ama bu ille de sınıf kavramını savunanların onun aracılığıyla olumlamak istediklerinin, yani toplumsal uzamda farklı konumlarda bulunan eyleyiciler arasındaki bireysel antagonizmaları, kimi zaman da kolektif çatışmaları doğurabilen *toplumsal farklılaşmayı* reddetmek anlamına gelmez.

Toplum bilimi, sınıflar değil ama, içinde sınıfların ayrılabileceği ancak yalnızca kâğıt üzerinde var olacakları, toplumsal uzamlar kurabilir. Her durumda, deneysel olarak gözlemlenen toplumsal uzamı kuramsal olarak yeniden ortaya çıkaracak olan farklılaşma ilkesini (konstrüksiyonizm ile gerçekçilik arasındaki karşıtlığın ötesinde) *kurmalı* ve *keşfetmeli*dir. Hiçbir şey bu farklılaşma ilkesinin her zaman ve her yerde, örneğin Ming'lerin Çin'i ya da günümüz Çin'inde veya bugünki Almanya, Rusya ve Cezayir'de aynı olduğunu varsaymamıza izin vermez. Ancak daha az farklılaşmış toplumların dışında (bunlar, simgesel sermayeye göre ölçülmesi daha zor farklılıklar sunarlar) tüm toplumlar toplumsal uzam biçiminde, yani ancak farklılıklarını nesnellik dahilinde temellendiren yaratıcı ilkeyi kurma koşuluyla anlayabileceğimiz farklılık yapıları olarak ortaya çıkarlar. Sözü geçen ilke ise ele alınan toplumsal evren dahilinde etkili olan –yani yere ve zamana göre değişkenlik gösteren– iktidar biçimleri ya da sermaye türlerinin dağılım yapısından başka bir şey değildir.

Bu yapı değişmez değildir ve toplumsal konumların durumunu betimleyen topografya, eyleyen özelliklerin ve buradan hareketle de toplumsal uzamın dağılım yapısının

korunmasına ve dönüşümüne ilişkin dinamik bir çözümlemenin temellendirilmesini sağlar. Küresel [global] toplumsal uzamı bir *alan*, yani hem gerekliliğini, içinde bulunan eyleyicilere dayatan bir güç alanı, hem de içinde bulunan eyleyicilerin güç alanı dahilindeki konumlarına göre farklı amaçlar ve yöntemlerle çatıştıkları, böylece de o alanın yapısının korunması ya da dönüştürülmesine katkıda bulundukları bir mücadele alanı olarak tanımladığımda söylemek istediğim budur.

Sınıfa benzeyen, ya da, daha genel olarak çıkarlarını koruma amacıyla seferber olan bir grup, ancak birbirinden ayrılmaz biçimde hem kuramsal hem de pratik olan bir kolektif çalışma pahasına ve böyle bir çalışma sonucunda hayata geçebilir; ama tüm toplumsal gruplaşmaların var olma olasılığı aynı değildir ve her zaman bir toplumsal yapay-olgu olan toplumsal bir grubun var olma ve kalıcı bir biçimde sürme şansı, kendisini oluşturmak için bir araya gelen eyleyiciler toplumsal uzamda birbirlerine ne denli yakınlarsa o denli çoktur (toplumsal olarak kabul görsün ya da görmesin, aşk ya da dostluk gibi duygusal bir bağıntının üzerine kurulan bir birlik için de aynı şey geçerlidir). Bir başka deyişle, birlik halindeki bir grubu *oluşturmak* ya da kutsamak için gereken simgesel çalışma (belli isimlerin, logo'ların, bağlılık işaretlerinin, herkese yönelik tezahürlerin dayatılması), üzerinde etkili olduğu eyleyiciler toplumsal konumlar ve bu konumlara bağlı olan elverişlilikler ve çıkarların oluşturduğu uzamda birbirlerine yakınlıklarından dolayı, hem kendilerini hem de karşılarındakini (siyasal ya da siyasal olmayan) bir tasarı dahilinde kabullenmeye/benimsemeye ne denli yatkınlarsa, o denli başarılı olma şansına sahiptirler.

Ama, birleşik bir toplumsal uzam fikrini kabul etmek bir savı kanıtsama hatasına düşmek olmaz mı, böylesi bir uzamın olabilirliğinin toplumsal koşulları ve sınırları üzerine düşünmek gerekmez mi? Gerçekte, devletin doğuşu, ekonomik, kültürel (ya da okula ilişkin), siyasal, vb. gibi farklı alanların birleşme sürecinden –bu süreç de, fiziksel şiddet ile meşru *simgesel* şiddet konusunda giderek devlet

tekelinin oluşmasıyla bir arada yer alır– ayrı değildir. Maddi ve simgesel bir kaynaklar bütününü kendisinde topladığından, devlet farklı alanların işleyişini, ya mali müdahalelerle (ekonomik alanda, yatırıma kamu yardımları yaparak ya da kültürel alanda şu ya da bu eğitim biçimine yardım ederek yaptığı gibi) ya da hukuksal müdahalelerle (örgütlerin işleyişine ya da bireysel eyleyicilerin davranışına ilişkin farklı kararnamelerle yaptığı gibi) düzenleyebilme olanağına sahiptir.

İktidar alanı kavramına gelince, bu kavramı başka türlü ifade edilemeyen yapısal etkileri açıklayabilmek için kullandım. O etkilerse özellikle de yazarların ve sanatçıların, salt yazınsal ya da sanatsal alana gönderide bulunmakla tam olarak açıklanamayacak kimi uygulamaları [pratikleri] ve tasarımlarıdır: örneğin, bu alanlarda farklı konumlara sahip olan yazar ve sanatçılarda karşımıza çıkan "halk" ve "burjuva" kavramları karşısındaki çifte karmaşık tutum; bu tutum ancak o daha geniş uzamdaki kültürel üretim alanlarının sahip olduğu başat konum dikkate alınarak anlaşılabilir.

Siyasal alanla karıştırılmaması gereken iktidar alanı, diğerleri gibi bir alan değildir: Farklı sermaye türleri arasındaki güç ilişkilerinin uzamıdır, ya da daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse farklı sermaye türlerinden birine söz konusu alana egemen olabilecek biçimde sahip olan ve mücadeleleri farklı sermaye türlerinin görece değeri (örneğin kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki "kur değeri") her tehlikeye girdiğinde –yani, özellikle de iktidar alanının yeniden üretimi konusunda özel yükümlülüğü bulunan mercilerin alanındaki (Fransa örneğinde "büyük okullar"ın alanı) dengeler tehdit altında olduğunda– yoğunluk kazanan eyleyiciler arasındaki ilişkilerin uzamıdır.

Ortak noktaları, karşılıklı alanları dahilinde başat konumlara sahip olmalarını sağlamaya yeterli miktarda özgül bir sermayeye (özellikle de ekonomik ya da kültürel sermayeye) sahip olmak olan eyleyicileri ya da kurumları karşı karşıya getiren mücadelelerin hedeflerinden biri, farklı sermaye türleri arasındaki "kur değeri"nin, böylece de o kur değerini idari önlemlerle değiştirebilecek durumda olan

bürokratik mercilerin –örneğin başat konumların yolunu açan okul diplomalarının enderlik düzeyini, böylelikle de o diplomaların ve tekabül ettikleri konumların görece değerini etkileyebilecek merciler– gücünün korunması ya da değişmesidir. Bu mücadelelere yöneltilen ve onlara uygulanabilen muhafazakâr ya da saptırıcı güçler sermaye türleri arasındaki "kur değeri"ne, yani o mücadelelerin bizatihi korumayı ya da dönüştürmeyi amaçladıkları şeye bağlıdır.

Egemenlik, baskı gücüne sahip bir eyleyiciler kümesinin ("egemen sınıf") eyleminin doğrudan ve basit bir sonucu değil, egemen olanların (böylece, egemenliğin ancak içinden geçerek uygulanabildiği alanın yapısı tarafından egemenlik altında tutulan) her birinin tabi olduğu ve tüm diğer egemen olanlar tarafından kendisine yöneltilen çapraz dayatmalar şebekesi içinde birbirini doğuran karmaşık bir eylemler bütününün dolaylı sonucudur.

(Boş sayfa)

3

Bir "yapıtlar bilimi" oluşturmak için

(Boş sayfa)

Kültürel üretim alanları, bu alanlara girmiş olanlara sorunların, kaynakların, entelektüel mihenk taşlarının (bunlar çoğunlukla aydınlatıcı kişilerin adlarından oluşur) "izm"li kavramların evrenini, kısacası, oyuna dahil olmak istendiğinde akılda tutulması –ki bu ille de bilinçte tutulması anlamına gelmez– gereken bir sürü koordinattan oluşan başlı başına bir sistemi tanımlayarak, arayışlarını yönlendirmelerini sağlayan bir *olabilirler uzamı* önerir[1]. Örneğin profesyonellerle amatörler ya da resim dilini kullanacak olursak, tıpkı Douanier Rousseau gibi "naif"ler arasındaki farkı açıklayan da budur. Belli bir dönemin üreticilerinin, ekonomik ve toplumsal çevrenin doğrudan belirlemeleri karşısında hem yer ve zaman olarak konumlanmış, hem de görece özerk olmalarını sağlayan, bu olabilirler uzamıdır: böylece, örneğin, çağdaş tiyatro yönetmenlerinin yaptıkları tercihleri anlayabilmek için, bu tercihleri ekonomik koşullarla, sübvansiyon ya da gişe girişleriyle, hatta seyircilerin beklentileriyle bağlantılandırmakla yetinemeyiz; sahneye koyma sanatının 1880 yılından bu yana gelen bütün bir tarihine başvurmamız gerekir, çünkü adına layık bir yönetmenin kendi konumunu belirlemek için dikkate alması gereken bir "gösteriyi oluşturan öğeler bütünü" ve *tartışmalı noktalar* evreni biçiminde tanımlayabileceğimiz özgün sorunsal, bu tarih sürecinde oluşmuştur.

Tekil eyleyicilere aşkın olan bu olabilirler uzamı bir tür ortak koordinatlar sistemi olarak işlerlik gösterir; bu da, o eyleyiciler bilinçli olarak birbirlerine gönderide bulun-

---

1. Christian Gauss Seminars in Criticism kapsamında, Princeton University'de verilen konferans, 1986.

masalar bile, çağdaş yaratıcıların birbirlerine göre konumlanması sonucunu doğurur.

Yazın konusunda geliştirilen düşünüm de bu mantığın dışına çıkmaz. Ben de, kültür yapıtlarını çözümleme yöntemlerinin uzamı olarak gördüğüm şeyi, her seferinde söz konusu yapıtların kendi kuramsal önvarsayımlarını açıklamaya çalışarak ortaya çıkarmaya çalışacağım. Tavır almalar (olabilirler arasında tercih) ile toplumsal alandaki konumlar arasında anlaşılabilir bir bağıntının varlığını oluşturan yöntemin sonuna kadar gitmek için, bu farklı yaklaşımlar arasında farklı uzmanların nasıl dağıldığını kavramak için, her örnekte gerekli toplumbilimsel öğeleri vermem gerekir; bu uzmanlar, neden olabilir yöntemler içinden, birilerini seçip diğerlerini seçmezler? Ama, en zoru bu olmamakla birlikte, ben yine de bunu yapmayacağım (böylesi bir bağıntılandırmayı, *Homo academicus* kitabımda yaptığım Barthes-Picard çözümlemesinde denemiştim).

Metin olarak yapıt

Gayet iyi bilinen bir ayırım, *dış açıklamalar* ile *iç yorumlar*'ı (Saussure'ün "iç dilbilim"den söz ederken kullandığı anlamda) ya da biçimsel yorumları karşı karşıya getiren ayrımdır. En sıradan biçimiyle iç okuma, *lectore*'lerin, yani tüm ülkelerin edebiyat profesörlerinin yaptığı iştir. Üniversite kurumuna ait mantığın tüm desteğini aldığından dolayı –bu durum, felsefe konusunda daha da açıktır– bir öğreti [doktrin] bünyesi biçiminde oluşmak zorunda değildir ve *"doxa"* halinde kalabilir. Bu durumun açık bir ifadesini sunmayı bilmiş olan *New Criticism*, "salt" bir yazının, metnin mutlaklaştırılması üzerine kurulu "salt" okumasının önvarsayımlarını kuram biçiminde oluşturmaktan başka bir şey yapmamıştır. "Salt" üretime içkin olan –özellikle de şiir alanında–, tarihsel olarak oluşmuş durumdaki önvarsayımlar, böylece, İngiltere'de T.S. Eliot'ın *The Sacred Wood*'u, Fransa'da da NRF, özellikle de Paul Valéry'yle, bizatihi yazın alanında bir ifadeye kavuşmuştur: kültür yapıtları, tümüyle içsel ve tarihdışı bir okumaya çağrıda bulunan, tarihsel belirlenim ya da toplumsal işlevlere ("indirgeyici" ve

"kaba" bulunduğundan dolayı) her tür gönderiyi dışlayan, zaman-sız/dünyevi olmayan imlemler biçiminde kavranır.

Gerçekte, kökleri kurumsal doxa içinde yer aldığından dolayı, temellere gerek duymayan bu biçimsel geleneği ille de kuramsal olarak temellendirmek istiyorsak, bence iki tarafa yönelmemiz gerekir. Simgesel biçimlere ilişkin yeni-Kant'çı kurama ya da, daha geniş olarak, evrensel antropolojik yapıları (örneğin karşılaştırmalı mitolojiyi) keşfetmeyi, ya da şiirsel veya yazınsal aklın evrensel biçimlerini, dünyanın şiirsel olarak kuruluşunun ilkesinde yer alan tarihdışı yapıları (örneğin şiirselin, simgenin, eğretilemenin, vb. "tözü" gibi) yakalamayı amaçlayan tüm geleneklere değinebiliriz.

İkinci olası temeli oluşturan yapısalcı kuram, entelektüel ve toplumsal açıdan çok daha güçlüdür. Toplumsal olarak, içselci (enternalist) doxa'nın yaptığı şeyi devralmış ve zamandışı metinlerin biçimsel kanıtlanması olarak iç okumanın çevresinde bir bilimsellik aurasının oluşmasını sağlamıştır. Yapısalcı yorumsama kültür yapıtlarını (örneğin dili, mitosları ve daha geniş alanda, sanat yapıtlarını) yapılandıran öznenin bulunmadığı yapılaşmış yapılar olarak ele alır; bunlar, tıpkı Saussure'de dilin olduğu gibi, tikel tarihsel gerçekleşimlerdir, dolayısıyla da yalnızca bu açıdan, yani, yapıtın üretimi ya da üreticilerinin (örneğin okul sistemi) ekonomik ya da toplumsal koşullarına hiçbir gönderide bulunmadan deşifre edilmeleri gerekir.

Michel Foucault'nun önemi, bence, kültür yapıtlarının çözümlenmesi konusunda, yapısalcı tasarının tek kesin formülasyonunu (Rus biçimcilerininkiyle birlikte) vermiş olmasindadır. Onun dile getirdiği biçimiyle simgesel yapısalcılık, Saussure'den, hiç şüphesiz çok temel bir şeyi, yani bağıntıların üstünlüğünü bellemiştir: Saussure, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*'te Cassirer'in kullandığına çok benzer bir ifadeyle, "dil biçimdir, töz değil" der. Hiçbir yapıtın kendiliğinden, yani onu öteki yapıtlarla birleştiren karşılıklı bağımlılık bağıntılarının dışında, var olmadığının bilincinde olan Michel Foucault, her bir tekil yapıtın içinde tanımlandığı "farklılıkların ve dağılmaların düzenli/kurallı sistemi"ni "stratejik olabilirlikler alanı"

olarak adlandırmayı önerir[2]. Ancak göstergebilimcilere ve bunların, örneğin Trier aracılığıyla, "göstergebilimsel alan" gibi bir kavramı kullanışlarına çok yakın olduğundan, söylem düzeni içinde yer alan her bir söylemin açıklığa kavuşturulmasının kökenini, o söylem düzeninin dışında aramayı reddeder: "Fizyokratların çözümlemesi yararcılarınkiyle aynı söylemlerin bir parçasıysa, bunun nedeni, aynı dönemde yaşamaları değil, aynı toplum içinde karşı karşıya gelmeleri de değil, çıkarlarının aynı ekonomi dahilinde birbiriyle içiçe geçmesi de değildir, her ikisinin tercihlerinin de, tercih noktalarının tek ve aynı dağılımına, tek ve aynı stratejik alana bağlı olmasıdır[3].

Dolayısıyla kültür üreticilerinin ortak yanları bir ortak gönderiler, ortak mihenk taşları sistemi, kısacası az önce olabilirler uzamı adı altında değindiğim şeydir. Ama, bu konuda Saussure'cü geleneğe ve bu geleneğin iç dilbilimle dış dilbilim arasına koyduğu kesin kopmaya bağlı olan Foucault, *episteme* olarak adlandırdığı bu "stratejik olabilirlikler alanı"nın mutlak özerkliğini olumlar ve kendisinin "polemiğin alanı" olarak adlandırdığı şeyde ve "bireylerdeki *çıkar* ya da *zihinsel alışkanlık* farklılıkları" (burada bir hedef oluşturduğumu görmemezlik edemiyorum...) "stratejik olabilirlikler alanı"nda olup biteni açıklayacak ilkeyi bulma iddiasını "doksolojik bir yanılsama" olarak gayet mantıklı bir biçimde reddeder. Bir başka deyişle, Michel Foucault, ele alınan ürünlerin üreticileriyle kullanıcıları arasındaki bağıntılar dahilinde kök salmış olan karşıtlıklar ve antagonizmaları, deyim yerindeyse, fikirlerin cennetine havale eder.

Elbette, olabilirler uzamının uyguladığı özgül belirlenimi inkâr etmek söz konusu değildir, çünkü görece özerk, kendine özgü bir tarihe sahip alan kavramının işlevlerinden biri de bunu açıklamaktır. Bununla birlikte, kültürel düzeni,

2. Foucault'nun yapıtında, bu anın kuramsal önvarsayımlarının hiç kuşkusuz en açık ifadesi olan bir metne gönderide bulunuyorum: "Réponse au cercle d'epistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9, Yaz 1968, s. 9-40, özellikle de s. 40.

3. A.g.y., s. 29

episteme'yi tümüyle özerk bir sistem olarak ele almak da mümkün değildir: en azından, böyle yapıldığı takdirde bu ayrı tutulan âlemde olan değişiklikleri (o âlemde, Hegel'de olduğu gibi *Selbstbewegung*'un [kendinden hareketin] gizemli bir biçimi aracılığıyla, içkin bir dönüşüme yatkınlık olduğu kabul edilmeksizin) açıklayamayacağımızdan dolayı mümkün değildir (pek çokları gibi Foucault da, başka alanlarda, özel olarak da matematik alanında ortaya çıkmış olan bu tözselcilik ya da fetişçilik biçiminin tuzağına düşer: burada matematik doğruların dörtbaşı bayındır bir halde insan beyninden çıkmış ebedi özler değil; tikel bir toplumsal âlemden başkaca bir şey olmayan bilimsel alana özgü kurallar ve düzenliliklere göre gerçekleştirilmiş belli tarzdaki bir tarihsel çalışmanın tarihsel ürünleri olduklarını hatırlatan Wittgenstein'i izlemek gerekiyor.)

Aynı eleştiri Rus biçimcilerine de yöneltilebilir: aynı kaynağı kullanan Foucault gibi, onlar da, yalnızca yapıtlar sistemini, metinler arasındaki bağıntılar şebekesini, *entertekstüalite*'yi dikkate alırlar; yine onun gibi, bizatihi metinlerin sisteminde o sistemin dinamiğini bulurlar. Örneğin Tynianov açıkça, yazınsal olan her şeyin (Foucault aynı şeyi bilimler için söyler) ancak yazınsal sistemin önceki koşulları tarafından belirleneceğini söyler. Böylece, "otomatikleşme" ya da "otomatikleşmeden kurtulma" sürecini, yaratısal değişimin mekanik yıpranma etkisiyle aynı gören, bir tür doğal yasaya dönüştürürler.

Bağlama indirgeme

Bu konuya ileride yeniden döneceğim. Şimdi ise, toplumsal dünya ile kültür yapıtları arasındaki ilişkiyi *yansıma* mantığı içinde düşünerek, yapıtları doğrudan doğruya yaratıcıların toplumsal özelliklerine (toplumsal kökenine), ya da bu yapıtların gerçek veya varsayımsal hedefleri olan grupların (o yapıtların bu grupların beklentilerini karşılamayacağı düşünülür) toplumsal özelliklerine bağlayan dışsal çözümlemeye geçiyorum. Bence en uygun olan örnekte, yani Sartre'ın Flaubert çözümlemesinde görüldüğü gibi, yaşamöyküsü yöntemi, ancak içinde bulunduğu yazınsal

mikrokozmos olduğu gibi ele alındığında açımlanabilen açıklayıcı ilkeleri, yazarın tekil yaşamının özelliklerinde araştırmaya çabalar durur.

Yazarların oluşturduğu topluluğun farklı anlardaki istatistiksel özelliklerini ya da farklı yazar kategorilerinin (ekoller, türler, vb.) istatistiksel özelliklerini oluşturmaya çalışan istatistik çözümleme de bundan daha iyi değildir: gerçekten de, bu çözümleme, çoğunlukla, *önceden oluşturulmuş* gruplara, kendileri de önceden oluşturulmuş olan sınıflandırma ilkelerini uygular. Bu yönteme asgari bir etkinlik sağlayabilmek için, öncelikle, Francis Haskell'in resim konusunda yapmış olduğu gibi, istatistikçinin üzerinde çalıştığı yazar *listelerinin* oluşum sürecinin tarihini, yani zamanın belli bir anında ele alınan yazarların oluşturduğu evrenin sınırlarını çizmeyi sağlayan, *seçilmişler arasına katma* ve hiyerarşikleştirme sürecini incelemek gerekir. Öte yandan, istatistiksel ayrımda devreye sokulan ve gerçekte mücadelelerin araçları ve hedefleri olan, dönem isimlerini, "kuşaklar"ı, ekolleri, "hareket"leri, türleri vb. sınıflandırma sisteminin doğuşunu da araştırmak gerekecektir. Bu türden bir eleştirel soykütük çalışmasına girişilmediği takdirde, gerçekte sorun olan bir şeye araştırma alanında çözüm getirme tehlikesi ortaya çıkar: yazarların, yani kendilerine yazar diyebilme hakları en tanınmış yazarlar tarafından kabul edilenlerin (aynı şey, tarihçiler ya da toplumbilimciler üzerine bir araştırma yaptığımızda da geçerli olacaktır) oluşturduğu evrenin sınırlarının çizilmesi bu konuda uygun bir örnektir. Ayrıca, alanın gerçek bölümlenmelerinin bir çözümlemesine gidilmediği takdirde, istatistiksel çözümleme mantığının dayattığı gruplandırmaların etkisiyle, gerçek tutarlılıkları ve buradan hareketle de, ancak alanın özgül yapısını iyice bilen bir istatistiksel çözümlemenin kavrayabileceği gerçekten temellendirilmiş istatistiksel bağıntıları yıkma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Hele bir de, tesadüfi örnekleme yönteminin sakınımsız bir kullanımının doğuracağı etkiler düşünüldüğünde (1950'li yılların yazarlarına ait bir örnek kitle düşünün; bu örnek kitlenin içinde Sartre olmazsa ne olur?) bu tehlike büsbütün

kendini belli eder.

Ancak dışsal çözümleme kipini kullanan en tipik araştırmalar, Lukacs ve Goldmann, Borkenau (mekanikçi düşüncenin doğuşu konusunda), Antal (Floransa resmi konusunda) ya da Adorno (Heidegger konusunda) gibi farklı yazarlarla yapıtları, bir toplumsal sınıfın dünya görüşü ya da toplumsal çıkarlarıyla bağlantılandırmaya çalışan marksist esinli çalışmalardır. Bu durumda, yapıtı anlamanın, ifadesini, bir tür aracı/medyum gibi çalışan sanatçı aracılığıyla bulan toplumsal grubun dünya görüşünü anlamak olduğu önvarsayılır. Manevi babalığın, hepsi de, bir grubun belirleyici neden ya da nihai neden (işlev) olarak *doğrudan* yapıtın üretimi üzerinde etkili olacağını öne süren bu sonuçlarının, tümü de pek safça olan önvarsayımlarını incelemek gerekir. Ancak, daha derinlere giderek, yapıtın toplumsal işlevlerini, yani hizmet ettiği ya da dile getirdiği grupları ve "çıkarlar"ı belirleyebildiğimizi varsayalım, böyle yapmakla yapıtın yapısının kavranmasını bir adım olsun ileriye götürmüş olur muyuz? Dinin "halkın afyonu" olduğunu söylemek dinsel mesajın *yapısı* üzerinde fazla bir şey öğretmez: ve konuşmamın mantığını biraz önceleyerek şunu da hemen söyleyebilirim ki, işlevin yerine getirilmesinin koşulu mesajın yapısıdır, tabii işlev varsa.

Ben, alan kuramını, bu türden indirgeyici *kısa-devrelere* karşı geliştirdim. Gerçekten de, dikkatin yalnızca işlevlerde yoğunlaştırılması, kültürel nesnelerin içsel mantığına ilişkin sorunu, bu nesnelerin birer *dil* olarak ortaya koyduğu yapıyı bilmezden gelme sonucunu doğurur; ama daha ötesi, bu nesneleri üreten grupların –ki o nesneler, kendilerini üreten gruplar için de bazı işlevleri yerine getirirler– da (papazlar, hukukçular, entelektüeller, yazarlar, şairler, sanatçılar, matematikçiler, vb.) unutulmasına yol açar. İşte Max Weber, dinsel eyleyiciler kuramıyla, tam da bu noktada imdada yetişir. Ama gerçekte, Max Weber her ne kadar uzmanları, bu uzmanların kendilerine özgü çıkarlarını, yani etkinliklerinin ve bu etkinliklerin ürünlerinin (dinsel öğretiler, hukuksal metinler, vb.) kendileri için yerine getirdiği işlevleri devreye sokma gibi övgüye değer bir şey yapmışsa da,

aydınların evrenlerinin, toplumsal *mikrokozmoslar*, yani kendi özgün yapıları ve yasalarına sahip olan alanlar olduğunu farketmez.

Yazınsal mikrokozmos

Gerçekte, bağıntısal düşünce kipini üreticilerin toplumsal uzamına uygulamak gerekir: kültür yapıtlarının içinde üretildiği toplumsal mikrokozmos, yani yazınsal alan, sanatsal alan, bilimsel alan, vb., konumlar arasındaki –örneğin kutsanan sanatçıyla lanetlenen sanatçının konumları– bir nesnel bağıntılar alanıdır ve o alanda ne olup bittiği, ancak her bir eyleyici ya da her bir kurum diğerleriyle nesnel bağıntıları çerçevesinde konumlandırıldığında anlaşılabilir. Üreticilerin stratejileri, savundukları sanat biçimi, kurdukları ittifaklar, oluşturdukları ekoller, işte bu özgül güç ilişkilerinin tikel ufkunda ve o ilişkileri koruma ya da dönüştürmeyi amaçlayan mücadelelerde ve orada belirlenen özgül çıkarlardan geçerek ortaya çıkar.

Marksistlerin değindiği dışsal belirleyiciler –örneğin ekonomik krizlerin, teknik dönüşümlerin ya da siyasal devrimlerin etkisi– ancak bunların bir sonucu olan alanın yapısındaki dönüşümler aracılığıyla işlerlik kazanırlar. Alan, tıpkı bir prizma gibi *kırılma* etkisi yaratır: dolayısıyla, yazarlar arasındaki, farklı türleri (şiir, roman ve tiyatro gibi) savunanlar ya da, örneğin bir siyasal düzen değişikliği veya ekonomik kriz bağlamında ortaya çıkan farklı sanatsal yaklaşımlar (örneğin "sanat sanat için" ve "sanat toplum için" yaklaşımları) arasındaki ilişkilerde görülen değişiklikler, ancak alanın işleyişinin özgül yasaları ("kırılma katsayısı", yani *özerklik derecesi*) tanındığı takdirde kavranabilir.

Konumlar ve tavır almalar

Evet ama tüm bunların içinde yapıtlara ne oluyor, yol kat ederken, içsel okumanın en incelikli savunucularının bize getirmiş olduklarını da yitirmiş olmadık mı, diye düşünülebilir. Alanların işleme mantığı, zamanın belli bir anında olabilirler uzamını oluşturan farklı olabilirlerin, eyleyicilerin ve çözümlemecilerin gözünde yalnızca toplum-

bilimsel açıdan tutarlı olsalar da, mantıksal açıdan tutarsız olarak görünebilmesine yol açar: incelemiş olduğum yapıtların çözümlenmesine ilişkin farklı yöntemlerin durumu tam da böyledir. Mücadelenin ve nesnel olarak sunulan olabilirler konusunda birbirlerinden ayrılan antagonist saflara bölünmenin –öyle ki herkes burada yalnızca küçük bir hizip görür veya öyle görmek ister– mantığı, kimi durumlarda, hiçbir şeyin mantıksal olarak birbirinden ayırmadığı tercihlerin uyuşmazmış gibi görünmesine neden olur. Her saf, kendisini ötekine karşı çıkarak konumlandırdığından, bizatihi kendi kendisine oluşturduğu edim dahilinde kendi kendisine dayattığı sınırları farkedemez. Bu, benim olabilirler uzamı olarak adlandırdığım şeyi kurarken, kendisini, tam da o uzamın ifadesini oluşturduğu toplumsal uzamı (sanatsal, yazınsal ya da bilimsel mikrokozmosu) dışlamak zorunda hisseden Foucault'nun örneğinde açıkça görülür. Burada görüldüğü gibi, kuramsal karşıtlıkların altında yatan toplumsal antagonizmalar ve bu antagonizmalara bağlı olan çıkarlar, çoğu zaman aşmanın ve bireşimin [sentezin] önündeki tek engeli oluştururlar.

İçselci ve dışsalcı, biçimci ve toplumbilimselci bütün kazanımları ve talepleri, işte böyle, bir tavır-almalar-alanı olarak kavramış olan ve ancak bağlantısal olarak, bir sesbirimler sistemiymişçesine, yani farklılıksal [diferansiyel] ayrılıklar sistemi gibi anlaşılabilen yapıtların (yani biçimlerin, üslupların vb.) uzamı ile üretim alanı içindeki farklılıksal konumlar sistemi olarak tasarlanmış olan ekollerin ya da yazarların alanını ilişkiye geçirmek suretiyle korumak mümkündür. Kavranabilmesi için, çarpıcı derecede basitleştirerek şöyle söyleyebiliriz: yazarlar, ekoller, dergiler, vb. ancak kendilerini ayıran farklılıklar dahilinde ve bu farklılıklar aracılığıyla vardırlar. Ve bir kez daha Benveniste'in sözünü anımsatabiliriz: "Şiar olmakla anlamlı olmak aynı şeydir."

Böylece birçok temel sorun, öncelikle de değişim sorunu çözümlenmiş olur. Örneğin Rus biçimcilerinin betimlediği "sıradanlaştırma" ve "sıradanlıktan çıkarma" sürecinin itici gücü bizatihi yapıtların içinde değil, tüm kültür üretim alan-

larının oluşturucu öğesi olan ve dinsel alanda, *ortodoksluk* ile *sapkınlık* arasında paradigmatik biçimine bürünen karşıtlıktadır: Weber'in, dinden söz ederken, aynı zamanda da papazlık ve peygamberlik işlevleri konusunda, "sıradanlaştırma" ya da "rutinleştirme" ve "sıradanlıktan çıkarma" ya da "rutinden çıkarma"dan söz etmesi anlamlıdır. Yapıtları ortaya çıkaran süreç, özgül sermayelerine bağlı olarak alandaki konumlarına göre, çıkarları korumaktan, yani rutinden ve rutinleştirmekten yana olan eyleyiciler ile çoğu zaman kaynağa, kökenlerin saflığına ve sapkın eleştiriye dönüş biçimine bürünen sapmadan yana olan eyleyiciler arasındaki mücadelenin ürünüdür.

Değişimin alacağı yönün, tarih tarafından sunulan ve belirlenmiş bir alanda, zamanın belli bir anında yapılması veya düşünülmesi olanaklı ve olanaksız olanı belirleyen olabilirler (örneğin biçemsel olabilirler) sisteminin durumuna bağlı olduğu kesindir; ancak bu yön, aynı zamanda da, eyleyicileri –alanın egemen ya da egemen olmayan kutbuna göre konumlarıyla bağlantılı olarak– en emin, en iyi kurulmuş olanaklara ya da toplumsal olarak kurulmuş olanlar içinde en yenilerine, ya da hatta tümüyle yaratılması gereken olabilirliklere doğru yönelten çıkarlara da (ki bunlar çoğunlukla ekonomik anlamda "çıkar" değildir) bağlıdır.*

Kültür yapıtlarının çözümlemesinin konusu, *benzeşik iki yapı arasındaki denkliktir*: sözü geçen yapılar ise, yapıtların yapısı ile (yani türler, ama aynı zamanda da *biçimler*, üsluplar ve izlekler, vb.) güçlerin ve bundan ayrılmaz bir biçimde de mücadelelerin alanı olan yazınsal (ya da sanatsal, bilimsel, hukuksal, vb.) alanın yapısıdır. Kültür yapıtlarının, yani dilin, sanatın, yazının, bilimin, vb. değişiminin itici gücü, kendilerine denk düşen üretim alanlarının, mekânını oluşturdukları mücadelelerde yatar: üretim alanında kurulu olan güç ilişkilerini korumayı ya da dönüştürmeyi hedefleyen bu mücadeleler, tabii ki, o mücadelelerin araçları ve hedefleri olan biçimlere ait alanın yapısını koruma ya da dönüştürme sonucunu doğururlar.

Yazınsal mücadelelere angaje olmuş eyleyiciler ya da kurumların stratejileri, yani *tavır almaları* (bunlar özgül, yani

örneğin biçemsel ya da özgül olmayan, yani siyasal, etik, vb. dirler) alanın yapısı dahilinde, yani kurumsallaşmış ya da kurumsallaşmamış (içeride kabul görme, ya da dışarıdaki saygınlık) özgül simgesel sermayenin dağılımında sahip oldukları ve, *habitus*'lerini oluşturan elverişliliklerin dolayımıyla (ve konumdan görece biçimde özerk olarak) onları bu dağılımın yapısını ya korumaya ya da dönüştürmeye yani oyun kurallarını ya sürdürmeye ya da saptırmaya iten *konuma* bağlıdır. Ancak bu stratejiler, egemen olanlarla egemenliğe yeltenenler arasındaki mücadelelerin hedefleri, birbirleriyle çatışmalarının konusunu oluşturan sorunlar aracılığıyla meşru sorunsalın durumuna, yani önceki mücadelelerden miras kalan ve olası tavır alma uzamını tanımlamaya ve böylece çözüm arayışını, dolayısıyla da üretimin gelişimini yönlendirmeye eğilim gösteren uzama da bağlıdır.

Konumlarla tavır almalar arasında kurulan bağıntı, açıkça görüldüğü gibi kesinlikle mekanik bir belirlenim değildir: her üretici, yani, yazar, sanatçı, bilim adamı, kendi yaratıcı tasarısını, kendi *habitus*'ünde belli bir güzergah doğrultusunda yer alan algılama ve değerlendirme kategorilerinin kendisine sağladıkları uygun olabilirliklerin algılanmasına bağlı olarak yaratır; bunu, aynı zamanda da, kendisinin oyun içindeki konumuyla bağlantılı çıkarların esinlendirdiği olabilirliklerden birini ya da diğerini yakalama ya da reddetme eğilimine göre yapar. Karmaşık bir kuramı birkaç cümleyle özetleyerek şunu söyleyebilirim: her bir yaratıcı, bir uzamda, yani, maddi noktaların basit bir birleşik alanı olmayan bir güçler alanında (ki bu alan, aynı zamanda da güçler alanını korumayı ya da dönüştürmeyi hedefleyen mücadelelerin alanıdır) bir konuma sahip olma sıfatıyla, ancak alanın yapılanmış gerekleri (örneğin türler arasında kurulan nesnel bağıntılar) altında vardır ve var kalır; öte yandan, yine her bir yaratıcı, olabilirler alanında gerçekte veya sanal olarak olanaklı estetik konumlardan birini alarak (böylelikle de diğer konumlara karşı tavır alarak) konumunun, görüş açısının (bu görüş açısı, belli bir noktadayken elde edilen görüntü olarak anlaşılmalıdır) sahip olduğu fark-

lılıksal ayrımı olumlar. Konumlanmıştır ve *kendini* konumlandırmaması, ayrışmaması ve bunu da *her tür ayrışma arayışının dışında* yapmaması mümkün değildir: oyuna dahil olarak, dile getirmese bile, oyuna içkin olan ve kendisine ve oyun ruhuna sahip herkese sunulan dayatmaları da olanakları da, "yapılacak şey"ler, yaratılacak biçimler, icat edilecek yordamlar, kısacası az ya da çok önemli bir "var olma iddiası"yla yüklü olanaklar olarak kabullenir.

Konumlar arasında mevcut olan ve alanın yapısını oluşturan gerilim, aynı zamanda da onun mücadelelerden geçerek değişimini belirleyen şeydir; bu mücadeleler ise, yine kendileri tarafından üretilen hedeflere ilişkindir; ancak alanın özerkliği ne denli büyük olursa olsun, bu mücadelelerin sonucu hiçbir zaman dış etkenlerden tamamiyle bağımsız değildir. Böylece "muhafazakârlar" ve "yenilikçiler", ortodokslar ve sapkınlar [heretikler], eskiler ve "yeniler" (ya da "modernler") arasındaki güç ilişkileri, güçlü bir biçimde, dış mücadelelerin durumuna ve birilerinin ya da diğerlerinin dışarıda bulabileceği desteğe –örneğin sapkınlarda, ortaya çıkışları, çoğunlukla okul sistemindeki değişikliklere bağlı olan yeni "müşteri kitleleri"nin varlığına– bağlıdır. Böylece, örneğin, izlenimcilik devrimi, bir genç sanatçılar (resim öğrencileri) ve genç yazarlar kitlesi ortaya çıkmasa mümkün olmazdı; o kitlenin ortaya çıkması ise, okul sisteminin aynı andaki dönüşümlerinin bir sonucu olan aşırı "diplomalı" üretimi tarafından belirlenmiştir.

Yüzyıl sonu alanı

Bu araştırma programını, yazınsal alanın belirli bir durumunun derinlemesine betimlenmesi aracılığıyla, somut biçimde, gözler önüne seremediğimden, biraz basitçi ya da dogmacı görünme pahasına, yazınsal alanın, Fransa'da, 1880'li yıllardaki, yani bu alanın yapısının, bugün bildiğimiz biçimiyle kurulduğu andaki[4] kimi ana hatlarına değineceğim. İktidar alanını yapılandıran sanat-para karşıtlığı, yazın-

4. Daha derin bir çözümleme için, bkz. P Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Ed. du Seuil, 1992, s.165-200

sal alanda, simgesel olarak egemen ama ekonomik olarak egemen olmayan "salt" sanatla –"salt" sanatın en somut örneği olan şiir pek iyi satılmaz– her iki biçimiyle, yani bir yandan, yüksek paralar getiren ve burjuvaca bir kutsamaya tabi olan (Académie) bulvar tiyatrosu, öte yandan da, sınaí sanat, vodvil, halk romanı (pembe roman), gazetecilik, kabare arasındaki karşıtlık biçiminde yeniden üretilir.

Böylece, ortada, bilindiği üzere, kültürel sermaye açısından zengin, ekonomik sermaye açısından ise (görece) yoksul entelektüellerle, ekonomik sermaye açısından zengin ama kültürel sermaye açısından (görece) yoksul sanayi ve ticaret patronlarını karşıolumlayan iktidar alanının yapısıyla özdeş bir çapraz yapı vardır. Bir yanda, pazarın talebi karşısında azami bağımsızlık ve çıkar gütmemeye ilişkin değerlerin yüceltilmesi; öte yanda ise, ödülü anında gelen başarı olan, burjuva (tiyatro konusunda) ya da küçük-burjuva, hatta popüler (vodvil ya da pembe roman konusunda) talebe doğrudan bağımlılık vardır. Bu andan itibaren, iki alt-alan, yani kendi kendisinin pazarı olan kısıtlı üretimin oluşturduğu alt-alanla, büyük üretimin oluşturduğu alt-alan arasındaki karşıtlığın bilinen tüm özellikleri mevcuttur.

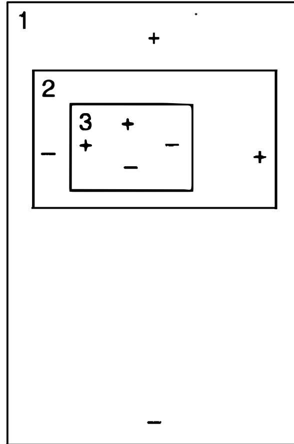
Bu ana karşıtlığı, yapıtların niteliği ve bunlara denk düşen kitlelerin toplumsal oluşumuna göre dikine kesen ikincil bir karşıtlık daha vardır. En özerk (otonom) kutupta, yani üretenler için üretenler kutbunda, bu karşıtlık kabul gören avangardla (örneğin, 1880'lerde parnasçılar ve biraz daha düşük düzeyde simgeciler) doğmakta olan avangard (gençler) ya da yaşlanmakta olan ama kabul görmeyen avangard arasında kurulmuştur

En yaderk [hétéronome] kutupta ise, karşıtlık o denli net değildir ve özellikle ilgili kitlelerin toplumsal niteliğine göre –bu nitelik, örneğin bulvar tiyatrosu ve vodville sınai sanatın tüm biçimlerini karşı karşıya getirir– kurulur.

Görüldüğü gibi, yaklaşık 1880'lere kadar temel karşıtlık, kısmen türler arasındaki, yani şiir ve tiyatro arasındaki karşıtlıkla çakışır; oldukça dağınık olan roman bu ikisinin arasında konumlanır. Genel olarak büyük üretimin alt-alanında konumlanan ("sanat sanat içindir"i savunanların

tiyatrodaki başarısızlıkları hatırlardadır) tiyatro, yönetmen/sahneye koyan olarak adlandırılan yeni kahramanların, özellikle de bizatihi karşıtlıklarıyla daha sonraları tiyatro alt-alanının kesinlikle dikkate almak zorunda kalacağı olabilirler uzamını ortaya çıkaran Antoine ve Lugné-Po'nun ortaya çıkışıyla birlikte bölünür.

Böylece, iki boyutu ve iki mücadele ile iki tarih biçimi olan bir uzamla karşılaşıyoruz: bunlardan biri, "salt" ve "tecimsel" iki alt-alana bağlı olan sanatçılar arasında geçen, bizatihi yazarın tanımı, sanatın ve sanatçının statüsü konusundaki mücadeleler (kendi rakipleri dışında "müşterisi" olmayan ve bunların kendisini *kabul etmelerini* bekleyen "salt" sanatçı ile monden *saygınlık* ve tecimsel başarı peşindeki "burjuva" yazar ya da sanatçı arasındaki mücadeleler; iktidar alanında entelektüeller ile "burjuva" entelektüeller tarafından dile getirilen "burjuvalar"ı karşı karşıya getiren egemen egemenlik ilkesinin dayatılması yönündeki mücadelenin temel biçimlerinden biridir); diğeri ise, en özerk kutup-



Sanatsal alanın (3) diyagramı; bu alan iktidar alanının (2) egemenlik altındaki kutbunda konumlanır; iktidar alanı da, toplumsal alanın (1) egemen kutbunda konumlanmaktadır.

+ = pozitif kutup, egemen konum
– = negatif kutup, egemenlik altındaki konum

ta, yani kısıtlı üretim alt-alanında, benimsenen avangard ile yeni avangard arasındaki mücadeledir.

Edebiyat ya da sanat tarihçileri, sanatçı ya da yazar sıfatının tekelini (başarıyla) talep eden, üreticiler için üretenlerin görüşünü bilmeden benimseyerek, ancak kısıtlı üretimin alt-alanını tanır ve kabul eder, böylelikle alanın ve tarihinin tüm tasarımı çarpıtılmış olur. Üretim alanında sürekli ortaya çıkan değişimler, bizatihi alanın yapısından, yani genel alanın içindeki antagonist konumlar arasındaki eşzamanlı karşıtlıklardan kaynaklanır; bu konumların ilkesi de alan dahilinde (kabul görme) ya da haricindeki (saygınlık) benimsenme düzeyi, ve söz konusu olan kısıtlı üretim altalanındaki konum olduğundan, kabul görmeye ilişkin özgül sermayenin dağılım yapısındaki konumdur (bu konum, yaşla çok sıkı ortak bağıntı içinde olduğundan, egemen olan ve olmayan, ortodoks ve sapkın arasındaki karşıtlık, gençlerin yaşlılara ve yeninin eskiye karşı sürekli devrimi biçimine bürünme eğilimindedir).

Tarihin anlamı

Bizatihi alanın yapısından kaynaklandıkları için, kısıtlı üretim alanında olagelen değişiklikler, *zamandizinsel* açıdan çağdaşları olan ve kendilerini belirliyormuş izlenimi veren dış değişikliklerden (örneğin Anzin grevleri gibi siyasal bir olayın ya da bambaşka bir bağlamı alacak olursak, Floransa ve Siena'da 1348 yılının yazındaki kara veba salgınının etkileri gibi) geniş ölçüde bağımsızdırlar –ve söz konusu değişikliklerin ileride benimsenmesi, görece olarak bağımsız nedensel dizilerin bu rastlaşmasına bir şeyler borçluymuş gibi görünse de bu durum değişmez. Alanın tarihini oluşturan, elinde tutanlar ve aday olanlar, sıfata (yazar, filozof, bilim adamı, vb.) sahip olanlar ve bunların, boksta dendiği gibi *challenger*'ları arasındaki mücadeledir: yazarların, ekollerin, yapıtların (alanda yeni bir konumu var ederek) eskimesi, *tarihe damgasını vurmuş olup* da süregitmek ("klasik"leşmek) için mücadele edenler ile o anki durumu ebedileştirmekte ve tarihi durdurmakta çıkarı olanları geçmişe geri göndermeksizin kendileri tarihe damgalarını

vuramayacak olanlar arasındaki mücadelenin sonucudur.

Her bir türün dahilinde, yeni avangard, benimsenen avangardla karşı karşıya geldiği mücadelelerde, kendisini bir kaynağa ya da kökenlerin arılığına/saltlığına dönüş yanlısı olarak sunmakla, bizatihi türün temellerini sorgulama durumunda kalır; bunun sonucu olarak şiirin, romanın ve tiyatronun tarihi bir arılaştırma/arındırma süreci olarak ortaya çıkma eğilimindedir; o türlerden her biri de, hiç bitmeyen ve eleştirel bir kendine dönüşten, ilkelerine, önvarsayımlarına dönüşten geçerek, bu süreç aracılığıyla giderek kendisinin en arınmış özüne indirgenir. Böylece, kurulu şiire karşı verilen ve romantizmden bu yana, Fransa'da şiirin tarihine damgasını vurmuş olan şiir devrimleri dizisi "şiirsellik"i tanımlayan her şeyi (yani en belirgin biçimleri, aleksandreni, soneyi, hatta bizatihi şiiri, kısacası bir şairin şiirin "terane"si olarak adlandırdığı her şeyi, ayrıca retorik biçimlerini, yani benzetme, eğretileme, uygun duygular, lirizm, içini dökme ve psikolojiyi) şiirden dışlama eğilimindedir. Yine aynı biçimde, Balzac'tan sonra Fransız romanı, "romansı" olanı dışlama eğilimindedir: Flaubert "hiçbir şey üzerine bir kitap" düşüyle ve Goncourt'lar "serüvensiz, entrikasız ve düzeysiz eğlenceleri olmayan bir roman" iddiasıyla, bizzat Goncourt'ların ilan etmiş oldukları programa, yani "romansılığı öldürme"ye pek güzel katkıda bulundular. Bu program, Joyce'tan Claude Simon'a ve Faulkner'a, her tür yazınsal anlatının yok olduğu ve kendi kendisini bir kurgu olarak reddeden bir romanla sürdü gitti. Son olarak, sahneleme tarihi de, giderek "teatral" olanı daha çok dışlama eğilimindedir ve komik yanılsamasının, bile-isteye yanılsamalı olan bir gösterisinde son bulur.

Çelişkili bir biçimde, bir *sürekli devrime* sahne olan bu alanlarda, avangard üreticiler, geçmişi aşmaya yönelik olan ve kökenlerindeki bir matrise yazılıyımışçasına, bizatihi alana içkin olan olabilirler uzamına kayıtlı yeniliklerde bile, geçmiş tarafından belirlenirler. Alan dahilinde olanlar alanın özgül tarihine gitgide daha çok bağımlı olur ve toplumsal dünyanın (ekonomik, siyasal, vb. durum) ele alınan andaki durumunun bilinmesinden hareketle çıkarsanma ya da

öngörülmeleri de gitgide daha zorlaşır. Alanın görece özerkliği, bir "kısa devre" aracılığıyla, kendilerinde, dünyada olup bitenden doğrudan doğruya alanda olup bitene geçme hakkını gören yorumları durmadan daha fazla devre dışı bırakarak, biçimsel özelliklerini ve değerlerini yalnızca alanın yapısına, yani tarihine borçlu olan yapıtlarda durmadan daha fazla hayata geçer.

Nasıl ki, üretim dahilinde, naiflere artık yer yoksa (olsa da ancak nesne-sanatçı olarak vardır), birinci dereceden naif bir kabule de yer yoktur: güçlü biçimde özerk bir alanın mantığına göre üretilen yapıt, *farklılıksal,* ayrıştırıcı, çağdaşı olan ya da geçmişte kalmış diğer yapıtlarla arasındaki *mesafelere* dikkatli bir algılama gerektirir. Sonuç olarak, çelişkili bir biçimde, tarihle, gelenekle sürekli bir kopmanın ürünü olan bu sanatın uygun tüketimi, tepeden tırnağa tarihsel olma eğilimindedir: zevk almanın koşulu, olabilirler uzamının –yapıt bu uzamın ürünüdür– yapıtın temsil ettiği ve ancak tarihsel karşılaştırma yoluyla kavranabilen "katkı"nın bilinmesi ve bilincinde olunmasıdır.

"Salt" sanatların (ve bunların kökenlerini/ilkelerini açıklayan "biçimci" kuramların) varlığının bilimin karşısına çıkardığı epistemolojik sorun böylece çözümlenmiş olur: tarih karşısındaki özgürlüğün kaynağı tarihtedir ve özerkleşme süreçlerinin (bu süreçlerin kabaca resmini az önce çizdim) toplumsal tarihi de, anın toplumsal koşullarıyla doğrudan bağlantılandırılmasının bizatihi kendisini açıklamaya yönelik hareketi içinde iptal ettiği "toplumsal ortam" karşısındaki özgürlüğü aktarabilecek tek şeydir. Hem üretimde, hem de "alma"daki (kabuldeki) biçimin dışında bir şey bilmek istemeyen biçimci estetiklerin toplumbilimle giriştikleri bahis böylece aşılır: biçimci iddiaların her türden tarihselleştirmeyi reddi, kendi olabilirliğinin toplumsal koşullarının bilinmemesinden, ya da daha kesin biçimde söylemek gerekirse, dış belirlenimler karşısındaki özgürlüğünün toplumsal koşullarının, yani görece özerk üretim alanının ve bu alanın olabilir kıldığı estetiğin kurulduğu tarihsel sürecin unutulmasından kaynaklanır. Salt bir biçim kaygısından yola çıkan yapıtlarda kendini gösteren, tarihsel

koşullar karşısındaki bağımsızlığın temeli, içinde oturanlara böylesi bir bağımsızlığı sağlayacak nitelikte olan bir evrenin ortaya çıkmasına yol açan tarihsel süreçte yatar.

Elverişlilikler ve yörüngeler

Böylece, kısaca alanın yapısına, işleyiş mantığına ve dönüşümlerine değindikten sonra (belirleyici bir rol oynayan halkla ilişkiye de değinmek gerekirdi) tekil eyleyicilerle, dolayısıyla bunların *habitus*'leriyle alanın güçleri arasında kurulan ve bir *yörünge* ile bir yapıtta nesnelleşen ilişkinin betimlenmesi gerekiyor. Sıradan yaşamöykülerinden farklı olarak, *yörünge*, aynı yazarın, yazınsal alanın birbirini izleyen durumlarında sahip olduğu konumlar dizisini betimler; tabii bu arada, bu birbirini izleyen konumların, yani şu ya da bu dergide, şu ya da bu yayınevinde yayımlanmanın, şu ya da bu gruba katılmanın anlamının yalnızca bir alanın yapısı dahilinde, yani bir kez daha bağıntısal olarak tanımlandığı da unutulmamalıdır.

Yazar, alanın belirli bir durumu dahilinde –bu durum da, olabilirler uzamının belli bir durumu tarafından belirlenir– orada sahip olduğu ve toplumsal kökeninden gelen elverişliliklere göre farklı olarak değerlendirdiği az ya da çok ender konumlara bağlı olarak, sunulan olabilirlerden birine ya da diğerine yönelir ve bunu, çoğu zaman tamamen bilinçdışı bir biçimde yapar: bu saptamanın ilkesini oluşturan, konumlarla elverişlilikler arasındaki diyalektiğin çözümlemesinin ayrıntılarına giremediğimden, yalnızca konumların hiyerarşisiyle (türlerin ve bu türler içinde tavırların hiyerarşisi) toplumsal kökenlerin, yani ortak elverişliliklerin hiyerarşisi arasında olağanüstü bir denkliğin kaydedildiğini söyleyeceğim. Böylece, tek bir örnek vermemiz gerekirse, şunu söyleyebiliriz: herhangi başka bir roman kategorisine oranla daha sık olarak egemenlik altındaki sınıflardan gelen ve kadın yazarlara bırakılmış olan popüler romanı içinde, en mesafeli ve yarı-hicivli çalışmalara, bunların içinde görece olarak en üst konumdakilerde rastlanır –bunun en uygun örneği, Apollinaire'in övgüyle andığı *Fantomas*'dır.

Evet ama sanat yapıtını kavramaya yönelik bu tikel biçim bize ne getirir, diye düşünülebilir. Yapıtların nedenini ortaya çıkarmak için cazibenin ortadan kalkması tehlikesine maruz kalmaya değer mi? Ve her zaman için biraz kasvetli olan, neler olup bittiğini bilme zevki dışında, mutlak ve tarihsel bir ortaya çıkışın olumsallıklarına yabancı bir deneyim olarak yaşanmak istenen şeyin bu tarihsel çözümlemesiyle ne kazanıyoruz?

Sanat ya da bilim mantığı gibi tarih-aşırı mantıkların ortaya çıkışının tarihsel koşullarını kesin bir biçimde bilmeye götüren kararlı bir biçimde tarihselci görünün [vizyon] doğurduğu sonuç, öncelikle eleştirel söylemi, özleri fetişleştiren –yazınsallığın, şiirselliğin, vb. özü, ya da bir başka alanda matematikselliğin, vb. özü– Platon'cu eğilimden kurtulunmasıdır. Nice "kuramcıların" ve özellikle de, Rus biçimcileri ile fenomenoloji ve eidetik [özsel] çözümlemenin aşinası olan Jacobson'un "yazınsallık" konusunda, ya da nice başkalarının (rahip Brémond'dan Antonin Artaud'ya kadar...) "salt şiir" ya da "tiyatrosallık" konusunda emek vermiş oldukları öz çözümlemeler; bilmeden, türlerin her birinde, şiirde, romanda, ya da tiyatroda, üretim alanının özerkleşmesine eşlik eden ve gerçek özün soyutlanması yönündeki yavaş ve uzun bir kolektif çalışmanın tarihsel ürününü yeniden ele almaktan başka bir şey değildir: üretim alanları yer olan devrimler, yavaş yavaş, şiirin tiyatronun ya da romanın etkisinin özgül kökeninin tecrit edilmesi sonucuna götürmüşlerdir; bunu yaparken, ele alınan türün en karakteristik etkisini yaratmak açısından –şiir örneğinde, sıradanlıktan çıkarma etkisi, biçimcilerin *ostranenie*'si gibi– en uygun özelliklerin üst düzeyde yoğunlaştırılmış ve yüceltilmiş bir tür hülasasını (şiir konusunda, Ponge'da olduğu gibi) bırakmış ve şiirsel, tiyatrosal ya da romansal olarak kabul edilip belirtilen tekniklere de başvurmamışlardır.

Şunu kabul etmeliyiz ki, Brunetière'in söz ettiği "yapıtların yapıtlar üzerindeki eylemi", ancak, en katışıksız estetik ya da bilimsel itkileri, tarihsel olarak konumlanmış ve takvimlenmiş bir yazınsal ya da sanatsal mikrokozmosun

çok tikel bir durumunun yapısı dahilinde sahip oldukları konumun baskısı altında ve sınırları içinde tanımlanan yaratıcılar aracılığıyla hayata geçer. Tarih, tarih-aşırı evrenselliği ancak tikel bakış açılarının, çoğu zaman acımasız olan çatışmasından, işleyişinin özgül yasalarındaki toplumsal simyanın etkisiyle evrenselin inceltilmiş özünü sağmaya çalışan toplumsal evrenler kurarak üretebilir. Evrenselin üretimini, bir takım kurallara boyun eğen kolektif bir girişim haline getiren bu gerçekçi görü, her şeyden sonra, yaratıcı dehanın ve salt biçime duyulan salt tutkunun mucizevi erdemlerinden daha güven verici ve, eğer demem yanlış kaçmazsa, daha insani görünüyor bana.

EK I

Yaşamöyküsü[1] yanılsaması

Yaşamöyküsü, ortak kanının o bilimsel dünyaya kaçak yoldan giren kavramlarından biridir; önce, sessiz sedasız etnologlarda, sonra, daha yakın bir geçmişte ve biraz daha gürültülü bir biçimde toplumbilimcilerde ortaya çıkar. Yaşam öyküsünden söz etmek, en azından –ki bu da çok önemlidir– yaşamın bir öykü olduğunu ve bir yaşamın birbirinden ayrılmaz bir biçimde, bir öykü ve bu öykünün anlatısı olarak kavranan bireysel bir yaşamdaki olayların bütünü olduğunu önvarsaymak demektir. Ortak kanının, yani yaşamı, kavşakları olan (kötülükle erdem arasında kalan Herkül) bir patika, bir yol ya da bir gidiş, yani bir başlangıcı ("yaşamın başlangıcı"), evreleri ve sonu/ereği olan, öyküsünün sonu bulunan ("yolunda yürüyecek" deyimi –Fransızca'da– başaracak, iyi bir kariyer yapacak anlamına gelir) bir güzergâh, bir koşu, bir *cursus*, bir yolculuk, yönelimi belli bir yol, çizgisel, tekyönlü ("hareketlilik") bir yer değiştirme olarak betimleyen sıradan dilin söylediği budur. Bu, tarih anlatısı anlamında bir tarih felsefesinin, kısacası, bir anlatı –bu ilişki bağlamında birbirinden ayırt edilemeyen tarihçinin ya da romancının anlatısı, özellikle de yaşamöyküsü ve özyaşamöyküsü bağlamında– kuramının içerdiği ve tarihi tarihsel olayların birbirini izlemesi, bir tarihsel olaylar silsilesi olarak gören tarih felsefesinin, sessizce kabulü anlamına gelir.

Tümünü kapsama iddiasına girmeksizin, bu kuramın bazı önvarsayımlarını ortaya çıkarmaya çalışabiliriz. Öncelikle "yaşam"ın, öznel ve nesnel bir "niyet"in, bir tasarının birleştirici bir ifadesi olarak kavranabilen ve kavranması gereken bir bütün, tutarlı ve yönü belli bir bütün oluştur-

1. Burada yaşamöyküsü "biyografi" anlamında kullanılmaktadır. [ç.n.]

masını ele alalım: Sartre'ın "ilk tasarı" kavramı, sıradan yaşamöykülerinin "henüz o zaman", "o andan itibaren", "en küçük yaşlarından itibaren"lerinde, ya da "yaşam öyküleri"nin "her zaman"larında ("müziği her zaman sevmişimdir") mevcut olan şeyi açıkça ortaya koymaktan başka bir şey yapmaz. Bir öykü gibi (anlatı anlamında) düzenlenmiş olan bu yaşam, başlangıcından, kökeninden (burada çıkış noktasının yanı sıra, ilke, varlık nedeni, ilk çıkış nedeni anlamı da içerilmektedir) miyadına, hem bir amaç, hem bir erek *(telos)* olan miyadına doğru, aynı zamanda da mantıksal bir düzen olan zamandizinsel bir düzene uygun olarak gider. İster yaşamöyküsel olsun, ister özyaşamöyküsel, anlatı, örneğin bir "anketçi"ye kendini teslim eden kişininki, her zaman için katı zamandizinsel silsileleri dahilinde ortaya çıkmamış olmakla birlikte (yaşam öyküsü yöntemini kullanmış olan herkes, anket yapılan kişinin, düzenli bir takvimsel devamlılığı arada bir yitirdiğini bilir) anlaşılabilir bağıntılara göre sıralanmış/düzenlenmiş bölümler biçiminde düzenlenme eğilimi ya da iddiasında olan olaylar önerir. Yaşamöyküsünün öznesi ve nesnesi (anketçi ve görüşülen kişi), bir bakıma, anlatılan *yaşamın* (ve üstü örtük bir biçimde her yaşamın) *anlamına ilişkin koyutu* kabul etmede aynı çıkara sahiptir.

Şüphe yok ki, özyaşamöyküsel anlatının, en azından bir ölçüde, her zaman için anlam verme, haklı çıkarma, zorunlu bir gelişmenin böylece oluşmuş aşamaları olarak ardışık durumlar arasında neden ve etkili-sonuç arasındakiler türünden anlaşılabilir bağıntılar kurmak suretiyle, hem geriye dönük hem de ileriye yönelik bir mantık, bir tutarlılık ve süreğenlik çıkarma arzusundan esinlendiği varsayılabilir. (Ve bu tutarlılık ve zorunluluk yararının görüşülen kişilerin yaşamöyküsü girişimine gösterdikleri ve konumla yörüngeye göre değişebilen ilginin kaynağını oluşturması da olasıdır[2].) Kişinin, genel bir niyete bağlı olarak, kimi *anlamlı* olayları seçme ve bunlar arasında, birer neden ya da, daha sık görüldüğü üzere, birer sonuç olarak kurulmalarının

---

2. Bkz. F. Muel-Dreyfus, *Le métier d'éducateur*, Paris, Ed. de Minuit, 1983

içerdiği cinsten, var olmuşluklarını doğrulamaya ve onlara tutarlılık kazandırmaya özgü bağlantılar kurmak suretiyle, kendi yaşamının ideologu olma eğilimi, her şeyin, öncelikle de yorum konusunda bir profesyonel olmasından gelen durumların bu yapay anlam üretimini kabullenmeye ittiği yaşamöykücünün doğal suç ortaklığıyla buluşur.

Çizgisel bir anlatı biçimindeki roman yapısının terk edilmesinin, yaşamı, hem anlama, hem de yöne sahip bir varoluş olarak ele alan görünün sorgulanmasıyla çakışması anlamlıdır. Faulkner'in *Ses ve Öfke* adlı romanında simgeleşen bu çifte kopma, Shakespeare'in *Macbeth*'in sonunda önerdiği bir karşı-öykü olarak yaşam tanımında olanca açıklığıyla ifadesini bulur: "Bu (yaşam) bir budalanın anlattığı bir öyküdür, gürültü ve şiddetle dolu ama anlamdan yoksun bir öykü." Bir yaşam öyküsü üretmek, yaşamı bir öykü, yani anlamlı ve yönü belli bir olaylar bölümünün tutarlı anlatısı olarak ele almak, belki de, koskoca bir yazınsal geleneğin hep güçlendirmiş olduğu ve halen de güçlendirdiği bir retorik yanılsamaya, varoluşa ilişkin bir ortak tasarıma boyun eğmektir. İşte bu nedenle, bu gelenekle, bizzat kendi örnek tamamlanışının alanında kopma durumunda kalmış olanlar için yardım istemek mantıklıdır. Alain Robbe-Grillet'nin belirttiği gibi "modern romanın ortaya çıkışı, tam da şunun keşfine bağlıdır: gerçek olan süreklilik göstermez, nedensiz bir biçimde üst üste binen ve her biri tek olan öğelerden oluşmuştur ve bu öğelerin kavranması, hele de, sürekli öngörülemeyen, konu dışı, rastlantısal bir biçimde ortaya çıktıkları düşünüldüğünde, çok zordur[3]".

Yeni bir yazınsal ifade kipinin icadı *a contrario* romansal söylemin tutarlı ve bütünleştirici bir öykü biçimindeki geleneksel tasarımının rastlantısallığını ve bu retorik uzlaşmanın içerdiği varoluş felsefesini ortaya çıkarır. Hiçbir şey bizim, kimi başlatıcılarının gözünde bu retorik devrimden ayrılmaz bir nitelik taşıyan[4] bu varoluş felsefesini benimse-

---

3. A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Paris, Ed. de Minuit, 1984, s. 208
4. "Tüm bunlar, gerçektir, yani parçalı, ele avuca sığmaz, yararsız, hatta öylesine kazara ve tikeldir ki burada her olay, her an nedensizmiş, sonuç

memizi zorunlu kılmaz. Ancak, her halükârda, yaşamın sıradan deneyiminin bir birlik ya da bütünlük olmasını kolaylaştıran ya da buna izin veren toplumsal mekanizmalar sorununu görmezlikten gelemeyiz. Gerçekten de, tekil duyumların rapsodisine indirgenemeyecek bir ben'in varlığına ilişkin o eski ve deneyci sorgulamayı, toplumbilimin sınırlarından çıkmaksızın nasıl yanıtlayabiliriz? Şüphesiz, pratiklerle tasarımların birleşmesinin, edilgen duyumlara indirgenemeyecek olan etkin ilkesi (yani, Kant'a göre, duyumsanabilir değişkenin sezgide verili olan bireşimini ve tasarımların bir bilinçteki bağlantılarını aktarabilmek için varlığını bir koyut olarak kabul etmemiz gereken bu ben'in tarihsel olarak oluşmuş eşdeğeri), *habitus*'te bulunabilir. Ancak bu pratik özdeşlik kendini sezgiye ancak birbirini izleyen tezahürlerinin tükenmek bilmez ve kavranamaz dizisi dahilinde teslim eder, öyle ki, onu olduğu biçimde kavrayabilmenin tek yolu, belki de onu bütünleştirici bir anlatının birliği dahilinde yeniden yakalayabilmeye çalışmak olacaktır (tıpkı, "kendinden söz etme", sır verme, vb.'nin az ya da çok kurumsallaşmış farklı biçimlerinin yapmaya olanak tanıdığı gibi).

Normalliği, sorumlu, yani güzelce kurulu bir öykü gibi (bir budala tarafından anlatılan öykünün tersine) öngörülebilir ya da en azından anlaşılabilir olan bir varlığın kendi kendisiyle tutarlı kalması olarak görülen kimlikle özdeşleştirme eğilimindeki toplumsal dünya, ben'in tümleştirilmesi ve birleştirilmesi için her türden kurumu önerir ve bunlara sahiptir. Bu kurumlardan en açık-seçik olanı, tabii ki, Kripke'nin ifadesiyle "aynı nesneyi, olabilir herhangi bir evrende belirten", yani, somut olarak aynı toplumsal alanın farklı durumlarında (artzamanlı süreklilik) ya da aynı anda farklı alanlarda (sahip olunan konumların çoğulluğunun ötesinde eşzamanlı birlik[5]) ortaya koyan "katı belirteç"

---

olarak da her varoluş en ufak bir birleştirici anlamdan yoksunmuş gibi görünür" (A. Robbe-Grillet, *a.g.y.*)

5. Bkz. S.Kripke, *La Logique des noms propres (Naming and Necessity)*, Paris, Ed. de Minuit, 1982; ayrıca, P. Engel, *Identité et référence*, Paris, Pens, 1985.

olarak, özel isimdir. Ve özel ismi "hareketli bir dünyada sabit bir nokta" olarak betimleyen Ziff de, "vaftiz törenlerini" bir kimlik vermenin zorunlu yöntemi olarak görmekte haklıdır[6]. Özel ismin oluşturduğu bu tamamen tekil *adlandırma* yöntemiyle asıl oluşturulan, biyolojik bireyin kimliğini, *eyleyici* olarak devreye girebileceği tüm alanlarda, yani tüm olabilir yaşam öykülerinde güvence altına alan sabit ve süreğen bir toplumsal kimliktir. "Marcel Dassault" özel ismi, toplumsal olarak kurumlandırılmış biçimini temsil ettiği biyolojik bireysellikle, zamanın ve birliğin içinden geçerek, bu bireyselliğin farklı alanlardaki tezahürü olan farklı toplumsal eyleyicilerin (şirket patronu, basın patronu, milletvekili, film prodüktörü, vb.) toplumsal uzamlarından geçerek sürekliliği sağlayan şeydir; ve bu kimliği geçerli kılan imzanın, *signum authenticum*'un, aynı kurumlandırılmış bireye bağlanmış olan özelliklerin bir alandan diğerine, yani bir eyleyiciden diğerine aktarımının hukuksal koşulu olması rastlantısal değildir.

Bir kurum olarak özel isim, zamandan ve uzamdan, bir de yerlere ve anlara göre oluşan farklılıklardan koparılmıştır: böylece, belirtilen bireylere, biyolojik ve toplumsal tüm değişiklikler ve dalgalanmaların ötesinde, *isimsel süreklilik*'i, toplumsal düzenin talep ettiği kendisiyle özdeş olma, *constantia sibi* anlamında kimlik sağlar. Birçok toplumsal evrende, kişinin kendisine karşı en kutsal görevlerinin özel isme (ki bu, aynı zamanda, bir isimle tikelleştirilen *soyisim* olarak, kısmen bir cins isimdir) karşı üstlenilmiş görevler biçimine bürünmesi anlaşılabilir. Özel isim, kendisini taşıyanın, zamanlar ve toplumsal uzamlar ötesinde görülür biçimde onanmasıdır, onun birbirini izleyen tezahürlerinin ve bu tezahürleri, kesin ya da geçici bir bilanço konusunda verilen kararla bitirilen/işlenen bütünsel yaşamı oluşturan *özgeçmiş*, *cursus honorum*, sabıka kaydı, ölüm kaydı ya da yaşamöyküsü gibi resmi kayıtlarda toplumsal olarak kabul gören biçimde bir araya toplama olanağının temelidir.

---

6. Bkz. P.Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, s.102-104

"Katı belirteç" olarak özel isim, kurumlandırma ayinlerinin keyfî olarak dayatılmasının en mükemmel biçimidir: adlandırma ve sınıflandırma, kesin ve mutlak olan, biyolojik ve toplumsal gerçekliklerin bulanıklığı ve akışı içindeki koşullara bağlı tikelliklere ve bireysel kazalara kayıtsız bölünmeleri devreye sokar. Özel ismin özellikleri belirleyememesi ve adlandırdığı şeye ilişkin hiçbir bilgiyi iletmemesi böylece anlaşılabilir: belirttiği şey, her zaman, sürekli değişim halindeki biyolojik ve toplumsal özelliklerin karma ve uyumsuz bir rapsodisidir, tüm tanımlar yalnızca bir evre ya da bir uzam dahilinde geçerlidir. Bir başka deyişle *kişilik*'in toplumsal olarak oluşmuş bir bireysellik olarak kimliğini ancak harikulade bir soyutlama pahasına kanıtlar. Proust'un özel ismin önüne, alışılagelmedik bir biçimde, Fransızca'da cins isimlerin belirtilmesinde kullanılan tanımlığı eklemesinde ("Le Swann de Buckingham Palace", "l'Albertine d'alors", "l'Albertine caoutchoutée des jours de pluie") görülen de budur ve bu karmaşık bir oyundur, çünkü bu oyun aracılığıyla hem "parçalanmış, çoğul bir öznenin anında açımlanması" hem de özel isimle toplumsal olarak verilmiş bir kimliğin dünyalarına özgü çoğulluğunun ötesindeki süreklilik dile getirilir[7].

Böylece özel isim, kişinin *kimliği* denilen şeyin, yani bir insana bağlanan ve medeni kanunun birtakım hukuksal etkilerle bağdaştırdığı ve görünür amacı bunları saptama olan nüfus kayıtlarının *kurumlandırdığı* bir özellikler kümesinin (uyruk, cinsiyet, yaş, vb.) desteğidir (insanın, "tözü" diyesi geliyor). Toplumsal yaşama girişi belirleyen bir kurumun açılış töreninin ürünü olan *kimlik*, toplumsal kimliğin içinden geçerek oluştuğu tüm birbirini izleyen kurumlandırma ya da adlandırma ayinlerinin nesnesidir: bu, çoğunlukla kamuya açık ve törensel olan ve devletin denetimiyle güvencesi altında gerçekleşen *atfetme* edimleri aynı zamanda katı belirteçlerdir, yani olabilir tüm dünyalar için geçerlidirler ve toplum düzeninin özel isim aracılığıyla kurumlandırdığı, bu tür tarihsel dalgalanmalara aşkın toplumsal özün gerçek bir *resmî*

7. E. Nicole "Personnage et rhétorique du nom", *Poetique*, 46, 1981, s. 200-216.

tanımını geliştirirler. Gerçekten de bunların tümü, bütün adlandırma edimlerinin ve genel olarak uzun vadeli bir geleceği bağlayan tüm hukuksal işlemlerin (ister değişmez bir biçimde bir yeterlilik ya da yetersizliği güvence altına alan *sertifikalar* olsun, ister kredi ya da sigorta sözleşmeleri gibi uzak bir geleceği bağlayan kontratlar, ya da, her mahkumiyet, zamanın ötesinde, suçu işleyen ve cezayı çekenin kimliğinin olumlanmasını varsaydığından dolayı her türden yaptırımlar) önvarsaydıkları o "isimsel olanın sürekliliği" koyutuna dayanırlar[8].

Her şey bizi şu önvarsayımda bulunmaya iter: resmî araştırmaların sorgulamalarına yaklaşıldıkça –bunun sınırı, savcılık ya da emniyet soruşturmasıdır– ve dolayısıyla birbirine yakın olanlar arasındaki mahrem mübadelelerden ve insanların kendi aralarında oldukları bu korunaklı pazarlarda geçerli olan *sır* mantığından uzaklaştıkça, yaşamın anlatılması ben'in resmi olarak takdiminin resmi modeline (kimlik kartı, nüfus sureti, özgeçmiş, resmi yaşamöyküsü) ve bunun altında yatan kimlik felsefesine de o denli yaklaşılmış olunur. Bir *habitus*'le bir pazarın bağıntı dahilindeki söylemlerin üretimini düzenleyen yasalar, tikel bir ifade biçimi olan "ben" üzerine söyleme uygulanırlar; ve yaşamın anlatılması, gerek biçimi, gerek içeriğiyle, hangi pazarda sunuluyorsa o pazarın toplumsal niteliğine [kalitesine] göre değişiklik gösterir –bizatihi anket durumu da, kaçınılmaz olarak elde edilen söylemin biçim ve içeriğinin belirlenmesine katkıda bulunur. Ancak bu söylemin özgün nesnesi olan *kamuya* takdim, yani insanın kendi yaşamının *özel* bir tasarımının resmileştirilmesi, özgül zorunluluk ve sansürlerin (kimlik tahrifatına ya da kimi nişanların yasadışı kullanımı gibi suçlara

8. Bireyselliğin özgün olarak biyolojik boyutu –medeni durum bu boyutu *eşkal* ya da vesikalık resim biçiminde kavrar– zaman ve uzama, yani bunu salt isimsel tanımdan çok daha az kesin olan bir temele dönüştüren toplumsal uzamlara göre değişikliklere tabidir. (Toplumsal uzamlara göre bedensel *hexis*'in değişikliklerine ilişkin olarak, bkz. S. Maresca'nın "La représentation de la paysannerie. Remarques ethnographiques sur le travail de représentation des dirigeants agricoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, Mayıs 1981, s. 3-18.)

karşı hukuksal yaptırımlar bunların en uç noktasıdır) artmasını da beraberinde getirir. Sonuçta resmî yaşamöyküsü yasalarının, resmi durumların iyice ötesinde, sorgulamanın bilinçdışı önvarsayımlarından (tıpkı zamandizin kaygısı ve yaşamın öykü olarak tasarımına içkin her şey gibi) geçerek, ayrıca, anketçiyle görüşülen kişi arasındaki nesnel mesafeye ve anketçinin bu bağıntıyı "manipüle" edebilme yeteneğine göre, resmî sorgulamanın (çoğu zaman toplumbilimcinin bilmemesine karşın) toplumbilimsel anketin oluşturduğu bu yumuşak biçiminden sır vermeye kadar gidebilecek olan anket durumundan geçerek ve nihayet görüşülen kişinin, benzeri durumlara ilişkin doğrudan ya da dolaylı deneyimiyle (ünlü yazarlar ya da siyaset adamlarıyla söyleşiler, sınav durumu, vb.) bağlantılı olarak ve tüm kendini sunuş, hatta daha da ötesi, ben üretimi çabasını yönlendirecek olan anket durumu konusunda edineceği az ya da çok bilinçli tasarımdan geçerek, kendilerini dayatma eğilimine yatkın olacaklarını varsaymamız için her şey mevcuttur.

Araştırmacının bilgisi dışında, "yaşam öyküsü"nün oluşturduğu bu türden tartışılmaz modelin oluşturulmasında etkili olan kötü çözümlenmiş ve kötü denetlenen toplumsal süreçlerin eleştirel çözümlemesi, kendinde bir erek değildir. Aynı eyleyicinin (hatta aynı grubun), kendisi de oluş halinde olan ve bitmek bilmez dönüşümlere tâbi bir uzamda art arda sahip olduğu *konumların* dizisi olarak *yörünge* kavramının oluşmasına götürür. Bir yaşamı, süreğenliği hiç şüphesiz yalnızca bir özel adın süreğenliği olan bir "özne"yle bağdaştırılması dışında, aralarında hiçbir bağ olmayan ardışık olayların biricik ve tek başına yeterli bir dizisiymiş gibi anlamaya çalışmak, aşağı yukarı, metroda bir güzergâhı, şebekenin yapısını yani farklı istasyonlar arasındaki nesnel bağıntıların matrisini dikkate almaksızın açıklamaya çalışmak kadar saçmadır. Yaşamöyküsel olaylar, toplumsal uzamdaki, yani daha kesin olarak söylemek gerekirse, ele alınan alan dahilinde mevcut olan farklı sermaye türlerinin dağılım yapısının birbirini izleyen farklı durumlarındaki *yer bulmalar/yatırımlar* ve *yer değiştirmeler* biçiminde tanımlanır. Bir konumdan diğerine (bir yayıncı-

dan diğerine, bir dergiden diğerine, bir manastırdan diğerine) götüren hareketlerin yönü, kesin bir biçimde, bu konumların yönü belli bir uzam içinde ele alınan andaki yönleriyle kurulan nesnel bağıntı içinde tanımlanır. Bu da, bir yörünge (yani, her ne kadar kendisine eşlik etse de biyolojik yaşlanmadan bağımsız olan *toplumsal yaşlanmanın*), ancak, önceden içinde oluştuğu alanın birbirini izleyen durumları, dolayısıyla ele alınan eyleyiciyi –en azından alanın belli kesin durumlarında– aynı alana bağlanmış ve aynı olabilirler uzamıyla karşı karşıya olan diğer eyleyiciler kümesiyle birleştiren nesnel bağıntılar bütünü oluşturulduğu takdirde anlaşılabilir demektir. Bu ön yapılandırma aynı zamanda, özel isim tarafından, yani zamanın belli bir anında, toplumsal olarak kurumlandırılmış, kendisine farklı alanlarda etkili bir eyleyici olarak müdahale olanağı veren bir nitelikler ve sorumluluklar bütününün desteği olarak eylemde bulunan, biyolojik bir bireyliğin sahip olduğu birbirini izleyen konumlar bütünü tarafından, belirtilen *kişilik*'in kesin bir betimlemesi olarak *toplumsal yüzey* biçiminde adlandıracağımız şeye ilişkin her tür kesin değerlendirmenin de koşuludur [9].

9. Somut bireyle oluşturulmuş birey arasındaki ayrım; etkili eyleyici, bir yandan belli bir alanda etkin bir eyleyiciyle, adlandırma tarafından toplumsal olarak kurumlandırılan ve kendisine (kimi durumlarda) bir *toplumsal yüzey*, yani farklı alanlarda eyleyici olarak var olabilme olanağı sağlayan özellikler ve iktidarları taşıyan biyolojik bireylik olarak *kişilik* arasındaki ayrıma da sahiptir.

(Boş sayfa)

EK 2

Çifte kopma[1]

"Bilgi alanında, tıpkı diğer yerlerde olduğu gibi, Heidegger'in `gerçekliğin kamusal (genel) yorumu' tabir ettiği şeyi elde etmek için, gruplar ya da topluluklar arasında rekabet vardır. Çatışma içindeki gruplar, az ya da çok bilinçli bir biçimde, şeylerin ne olmuş olduğu, halen ne olduğu ve ne olacağına ilişkin kendi yorumlarının üstün gelmesini ister." Robert Merton'ın, ilk kez *The Sociology of Science*'ta ortaya attığı bu önermeyi, memnuniyetle, benimsiyorum[2]. Bizzat ben de, sık sık, eğer bir doğru varsa, bunun nedeni doğrunun, mücadelelerin hedefi olmasıdır, dedim. Bu olumlama, özellikle de, benim alanlar olarak adlandırdığım ve simgesel üretim uzmanlarının, hedefi doğal ve toplumsal dünya konusundaki görüş ve bölünmeye ilişkin meşru ilkelerin dayatılması olan çatışmalarda karşı karşıya geldikleri, görece özerk olan toplumsal evrenler için geçerlidir. Bunun sonucu olarak, bir bilim biliminin temel çabalarından biri, bilimsel alanla diğer alanların, yani dinsel, felsefi, sanatsal, vb. alanların ne gibi ortak yanlarının olduğunun ve nerelerde farklılaştığının belirlenmesidir.

Robert Merton'ın en büyük başarılarından biri, bilim

1. Bu metin, İngilizce olarak "Animadversiones in Mertonem" adı altında, J.Clark, C. ve S. Modgil (yön.), Robert K. Merton: *Consensus and Controversy* adlı yapıtta yayımlanmıştır, Londra-New York, Falmer Press, 1990, s. 297-301.
2. "In the cognitive domain as in others, there is a competition among groups or collectivities to capture what Heidegger called the 'public interpretation of reality'. With varying degrees of intent, groups in conflict want to make their interpretation the prevailing one of how things were and are and will be" (R.K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago, Chicago University Press, 1973, s. 110-111).

dünyasının toplumbilimsel olarak incelenmesi ve bunun, parça parça, hiçbir ayrıcalık ve ödüne yer vermeden yapılması gerektiğini ileri sürmektir: buna göre de, bilim toplumbiliminde sözümona "güçlü program"ı *(strong program)* öne atanların, büyük gürültülerle "her bilgi, araştırma için bir materyal olarak ele alınmalıdır" *(all knowledge should be treated thru as material for investigation*[3]*)* önermesini ileri sürdüklerinde, yaptıkları, zaten açık olan bir kapıyı kırmaktan başka bir şey değildir. Merton, henüz 1945'te, Copernicus devriminin, yalnızca hatanın, yanılsamanın ya da temelsiz inancın değil, bizatihi doğrunun keşfinin de toplum ve tarih tarafından koşullandırıldığı varsayımına dayandığını söylemiyor muydu?[4]. Ama daha da ötesi, "radikal" eleştirilerinden farklı olarak, bilimin, bir yandan içinde yer aldığı toplumsal kozmos, öte yandan da betimlenmesi ve çözümlenmesi gereken kendine özgü işleyiş kurallarıyla donanmış bir dünya olan bilim evreniyle bağıntısı çerçevesinde sorgulanması gerektiğini ortaya attı. Bu noktada "güçlü program"ın savunucuları gerçekten de bir tür geriye dönüş, bir geri adım sergilerler: kültür yapıtlarını inceleyen tüm bilimlerde, yani hukuk, sanat, yazın ya da felsefe tarihinde gözlenebilen bir mantığa göre, tüm bu bilgece evrenlerin dayatma iddiasında oldukları iç okumadan çıkıp, üretimin ve profesyonel üreticilerin (sanatçılar, yazarlar, filozoflar ve bilim adamları) dünyasının özgül mantığını soyutlayarak, en kaba biçimde indirgemeci bir dış okumanın tuzağına düşerler.

Ne var ki, Merton, bilimsel mikrokozmosunun varlığını dikkate almakla beraber, bu mikrokozmosa bizatihi bu âlem tarafından dayatılmış olan çözümleme kategorilerini uygulamayı sürdürür, böylece de, orada resmi bir şekilde vazedilmiş olan normatif kuralların bir tekrarını, kendisinin koyduğu olumlu [pozitif] işlerlik yasalarının betimlenişi

---

3. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1976, s. 1.
4. R.K. Merton, "Sociology of Knowledge" in Gurvitch and Moore (yay. haz.) *Twentieth Century Sociology*, New York Philosophical Library, s. 366-405.

olarak gösterir. Böylece, sanat ya da felsefe tarihinde, tıpkı bilim tarihinde olduğu gibi, sanat, bilim ya da felsefe yapanları ermişler düzeyine yükselten bir görüyle atbaşı giden "iç okuma"dan ancak görünürde kurtulmuş olur. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, bir yandan "bilim cemaati"nin kabul ettiği ideal değerler (bir başka yerli mitolojisi), yani nesnellik, özgünlük ve yararlılıkla o cemaatin vaaz ettiği normlar, yani evrenselcilik, entelektüel ortakçılık, çıkar gütmeme ve kuşkuculuk; öte yandan da bilimsel evrenin toplumsal yapısı, "denetim" ve iletişimi, değerlendirme ve ödüllendirmeyi bünyesine alma ve eğitimi sağlayan mekanizmalar arasındaki bağıntı sorununu ele almayı ihmal eder.

Halbuki, bilim alanının özgüllüğünün, onu kendine özgü bir biçimde belirleyen ve hem Merton'cı türden idealleştirilmiş ve naif bir biçimde uzlaştırıcı görü, hem de "güçlü program" yandaşlarının indirgeyici ve yine saf biçimde alaycı görüsü tarafından irdelenemeyen çifte gerçeğin ilkesi tam da bu bağıntıda yatmaktadır. Burada karşımıza çıkan, toplumsal dünya çözümlemesinin birbirinden en farklı alanlarında gözlenen (ve günümüzde, bizzat tarihçilerde, o eskimiş "düşünceler tarihi" ve "toplumsal" tarih seçeneği biçiminde, güçlü bir biçimde yeniden ortaya çıkan) zorunlu seçeneğin birçok örneğinden bir tanesidir.

Simgesel güçlerin (Devlet, Hukuk, Sanat, Bilim, vb.) kendilerine ilişkin olarak sundukları ideal ya da idealleştirilmiş tasarımı kabullenme yönündeki birinci dereceden naiflik, bir anlamda ikinci derecede bir başka naifliğe davetiye çıkarır; bu, kendilerinin anlatılmasına izin vermeyen, Pascal'in deyimiyle söylenecek olursa "yarı-ustalar"ın saflığı olacaktır. Kendini kurnaz, mitos'lardan arınmış ve mitos'lar yıkan biri olarak görmenin, büyübozan büyüsübozulmuşları oynamanın verdiği zevk, pek çok bilimsel hatanın kökeninde yer alır: en azından, mahkûm edilen yanılsamanın gerçekliğin bir parçası olduğunu ve onu açıklama durumunda olan modelin içinde yer alması –bu nedenle de, ilk ağızda, ancak o modele karşı kurulabilir– gerektiğini unutmaya yönelttiğinden dolayı bu durumdadır.

Bizzat kendilerinin[5] imdada çağırdığı dönüşlülük ilkesine uyan "güçlü program" yandaşları, eğer bilim toplumbiliminin bakışını kendi pratiklerine uygulamayı bilselerdi, getirdikleri yapay biçimde devrimci kopmaların içinde yer alan ve yenilik meraklılarını baştan çıkaracak kadar iyi oluşturulduklarından, az maliyetle simgesel sermayenin bir başlangıç birikimini sağlamanın da iyi bir yolunu oluşturan en sıradan saptırma stratejilerini (bu evrene yeni girenler, bu stratejilerle, öncekiler karşısında kendilerini kanıtlamayı amaçlarlar) çabucacık tanıyabilirlerdi. Bilimsel projeden çok yazınsal manifesto ya da siyasal programı çağrıştıran, kendi kendine değer yükleyen beyanların şatafatlı ve küstah tonu, kimi alanlarda, en muhteris –ya da gösteriş düşkünü– adayların, kurulu otoriteleri gözden düşürmeye çalışarak onların simgesel sermayesinin radikal yenibaştancılığın peygamberlerine aktarımını amaçlayan bir kopma istencini olumlamak için yararlandıkları stratejilerin tipik bir özelliğidir.

Bilimin kutsal niteliğinin kutsallık yıkıcı bir biçimde ve bilimsel aklın evrensel geçerliliğinin, yalnızca toplumbilimsel açıdan bile olsa, temellendirilmesi yönündeki tüm girişimlere kuşkunun damgasını vurarak, mahkûm edilmesinin getirdiği aşırı-köktencilik [ultraradicalisme] doğal olarak bir tür öznelci nihilizme götürür: Steve Woolgar ve Bruno Latour'a esin veren köktencilik saplantısı, onları işte böylece, görececilik ve mutlakçılıktan birini seçmekten kurtulmaya çabalayan ve benim on yılı aşkın bir süre önce önermiş olduklarıma benzeyen çözümlemeleri, en uç noktada bir geçişe ya da bir saçmaya indirgeme işlemine maruz bırakmaya götürür[6]. Bilimsel stratejilerin toplumsal boyutunu anımsatmak, bilimsel kanıtlamaları basit birer retorik sergilemeye indirgemek değildir; bilimsel mücadelelerin

---

5. D. Bloor, *a.g.y.*, s. 8.

6. S. Woolgar ve B. Latour, *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage, 1977; B. Latour, *Science in Action*, Harvard, Harvard University Press, 1987; P. Bourdieu, "The Specifity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason" *Social Science Information*, XIV, 6 Aralık 1975, s. 19-47.

silahı ve hedefi olarak simgesel sermayeye değinmek, simgesel kâr arayışını, bilimsel tutumların dışlayıcı amacı ve varlık nedeni olarak görmek değildir; bilimsel alanın işleyişindeki rekabetçi mantığı ortaya çıkarmak, rekabetin tamamlayıcılığı ve işbirliğini dışlamadığını ve bizatihi rekabet ve yarışmadan, kimi koşullarda, naif görünün, doğuşlarının toplumsal koşulları üzerine soru sormaksızın kaydettiği "denetimler" ve "bilgi çıkarları"nın ortaya çıkacağını bilmezlikten gelmek değildir.

Bilimsel alanın işleyişinin bilimsel çözümlemesinin, ancak, sonuçta aşağı yukarı aynı derecede beklenen, dolayısıyla da toplumsal olarak karşılığını bulan toplumsal tasarımlarla çifte bir kopmayı gerektirdiğinden dolayı, aşması gereken karşıtlıkların (anlayışlılık ve küstahlık, mutlakçılık ve görececilik, içselcilik ve indirgeyicilik, vb.) ifadelerinden birine ya da diğerine indirgenme yoluyla oluşturulması zor, karikatürleştirilmesi ise kolaydır: bu kopmalardan biri, bilim adamlarının kendilerine ilişkin olarak sahip oldukları ve sundukları ideal tasarımla; diğeri ise, meslek ahlakını, büyülenmiş görünün basit bir biçimde tersine çevrilmesi yoluyla "mesleki ideoloji"ye indirgeyerek *libido sciendi*'nin bir *libido scientifica* olduğunu unutan, naif biçimde eleştirel tasarımla kopmadır[7]. Bu libido, bilimsel alan tarafından

7. "İdeal" görüyle "köktenci" görü, terimleri, toplumsal varoluşun gerçekliğinde iyimser bir ideolojiyle kötümser bir ideoloji (bu, La Rochefoucauld'nun adıyla simgeleştirilir) arasındaki toplumsal bölünme biçiminde karşıolumlanan, epistemolojik bir ikili oluşturur. Bunun sonucu olarak, birincinin savunucuları, çoğu zaman da farkına varmaksızın, bilimsel görüyü "köktenci" görüye indirgeme eğilimi gösterirler. Yazınsal alan konusunda aşağıda alıntıladığımız şeyleri söyleyen Alman edebiyat toplumbilimcisi Peter Bürger buna bir örnektir: "Bourdieu (...) edimcilerin eylemlerini kültürel alan olarak adlandırdığı yerde, yalnızca ve dışlayıcı bir biçimde iktidar ve saygınlık kazanma şanslarını dikkate alarak çözümler ve nesneleri yalnızca, üreticilerin iktidar için mücadelelerinde kullandıkları stratejik araçlar olarak değerlendirir" (P. Bürger, "On the Literary History", *Poetics*, Ağustos 1985, s. 199-207). Bunun sonucu olarak, Wollgar ve Latour usulü, köktenci bir aşılma görünümü altında, ortak kanının, bilimin iplerini koparması gereken konumlarından birine doğru bir gerilemeyi gizleyen "köktencileştirme"leri karışıklık ve

üretilir ve o alanın işlerliğini denetleyen içkin yasalar tarafından düzenlenir; ve bu yasaların, bilim adamları tarafından ortaya konan, övgüsel yaşamöyküsü toplumbilimi tarafından kaydedilen ideal normlarla hiçbir ilgisi yoktur; buna karşılık başka alanlardaki (örneğin siyasal alan ya da ekonomik alandaki) pratikleri yöneten yasalara da indirgenemezler.

Bilimsel etkinliğin toplumsal bir etkinlik olması ve bilimsel yapılanmanın aynı zamanda gerçekliğin toplumsal bir yapılanması olması fikrinin hiç de olay yaratan bir buluş olmaması bir yana, bu fikrin bir anlamı olması da ancak bazı şeylerin belirtilmesi koşuluna bağlıdır. Gerçekten de, bilimsel alanın, hem başka yerlerde de olduğu gibi, içinde iktidarın, sermayenin, güç ilişkilerinin, bu güç ilişkilerini korumak ya da dönüştürmek için mücadelelerin, koruma ya da saptırma stratejilerinin, çıkarların, vb. söz konusu olduğu *diğerleri gibi* bir toplumsal evren; hem de, kendisini betimlemek için kullanılan kavramlar tarafından belirtilen çizgilerden her birinin burada özgül ve hiçbir başka şeye indirgenemez olmasını sağlayan kendine özgü işlerlik yasalarına sahip *ayrı bir dünya* olduğunun anımsatılması gerekir.

Bilimsel etkinlik, bir kısmıyla bilimsel alanın içkin gerekliliğinin katıştırılmasının ürünü olan bilimsel bir *habitus*'ün düzenlenmiş yatkınlıkları ile bu alanın, zamanın belli bir anında uyguladığı dayatmalar arasındaki bağıntıda doğar. Bu da, yöntembilim kitaplarının *ex post* ortaya çıkardıkları epistemolojik dayatmaların, toplumsal dayatmalardan geçerek iş görmeleri demektir. Tüm tutkular gibi, *libido sciendi* de, ister keşiflerin ele geçirilmesi için en acımasız mücadeleler olsun (Bizzat Merton, bunları titizlikle

---

kirlenme stratejilerine kullanabilecekleri silahlar sunar (bkz. örneğin F.A.Isambert "Un programme fort en sociologie de la science", *Revue française de sociologie*, XXVI, Temmuz-Ağustos 1985, s.485-508); bir sürü başka alanda olduğu gibi, bu alanda da iyi niyetli yorumcular ve alıntı yapanlar ikili kopmayı temel alan çözümlemeyi indirgeyici görüye (ki kendisi de, birtakım başka görülerin yanı sıra bu görüye karşı tanımlanır) indirgediğinden ötürü, bu stratejinin hayata geçirilmesi kolay, ona karşı

çözümlemiştir)[8], ister az ya da çok gizlenmiş intihal, blöf, simgesel dayatma (bunların kimi örneklerine yukarıda rastlamıştık) stratejileri, Merton tarafından ortaya çıkarılmış ideal normlara karşı olan her türden eylemin kökeninde yer alabilirler; ancak aynı *libido sciendi*, Machiavelli'ci modele göre, Site'nin pozitif yasaları, bilim yurttaşlarının erdemli olmakta çıkarlarının bulunacağı biçimde yapıldığı takdirde, tüm bilimsel erdemlerin de kökeninde yer alabilir.

Üst düzey bir özerkliğe ulaşmış bir bilimsel alanda, *bilimsel* etkinlik ve yapıtlara ilişkin *fiyatlar*'ın (maddi ve simgesel fiyatlar) oluşumu, pratik olarak –her tür normatif zorlama dışında ve çoğu zaman gereksinimlerine giderek uyarlanan *habitus*'ün yatkınlıklarından geçerek– araştırmacıların, isteseler de istemeseler de, sözcelemelerinin geçerliliğini oluşturmak için uymak zorunda oldukları tanımlayıcı normları dayatabilecek durumdaysa, bilimsel *libido dominandi*'nin itkileri, ancak alanın özgül sansürüne boyun eğmek koşuluyla tatmin edilebilir. Alan, onların, bilimsel aklın ve gerekçelendirici [argumentatif] diyalogun, *zamanın belli bir anında* tanımladığı şekliyle yollarını seçmelerini, yani kendilerini rakipleri karşısında ancak *sanatın kuralları dahilinde*, bir teoreme bir teoremle, bir kanıtlamaya bir yadsıma, bilimsel bir olguya bilimsel bir olguyla karşı çıkarak utku kazanabilecek bir *libido sciendi*'ye yüceltmelerini ister. Kabullenilme açlığını bir "bilme çıkarı"na dönüştüren simya budur.

---

8. "I had elected to focus on a reccurent phenomenon in science over the centuries, though one which had been ignored for systematic study : priority-conflicts among scientists, including the greatest among them, who wanted to reap the glory of having been first to make a particular scientific discovery or scholarly distribution. This was paradoxically coupled with strong denials, by themselves and by disciples, of their ever having had such an 'unworthy and puerile' motive for doing science" (R.K. Merton, *a.g.y.*, s. 21). Çoğul keşifler üzerine bu ünlü makalenin özeti (bkz. R.K. Merton, *The Sociology of Science*, s. 371-382), aynı zamanda hem çıkar mücadelesini, hem de çıkarın yadsınmasını dayatan normu üreten bilimsel alana ilişkin tüm çelişkiyi içermektedir.

(Boş sayfa)

4

Devlet zihniyetleri

Bürokratik alanın doğuşu ve yapısı

(Boş sayfa)

Devleti düşünme girişiminde bulunmak, bir devlet düşüncesini benimsemek, devlete, devlet tarafından üretilen ve güvence altına alınan düşünce kategorilerini uygulamak, yani devletin en temel gerçeğini bilmezlikten gelme tehlikesine açık olmak demektir[1]. Aynı zamanda hem soyut, hem de tartışmaya yer bırakmaz gibi görünen bu olumlama, eğer kanıtlama sonunda o hareket noktasına geri dönmeyi, ama devletin en büyük güçlerinden birinin bilgisiyle, yani (özellikle de okul aracılığıyla), dünyadaki her şeye, dolayısıyla da bizatihi devlete kendiliğinden bir şekilde uyguladığımız düşünce kategorilerini üretme ve dayatma gücünün bilgisiyle donanmış bir halde geri dönmeyi kabul edersek daha doğal bir biçimde kendini dayatacaktır.

Ancak, bu çözümlemenin, biraz daha sezgisel bir ilk ifadesini sunmak ve her zaman, düşündüğümüzü sandığımız bir devlet tarafından düşünülme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuzu hissettirmek için, Thomas Bernhard'ın, *Maîtres anciens*'inden [Eskinin Hocaları] bir alıntı yapacağım: "Okul, devletin okuludur, orada gençler devletin yaratıkları, yani devletin suç ortaklarına dönüşür. Okula girdiğimde, devlete girerdim ve devlet varlıkları yıktığına göre, varlıkların yıkıldığı kuruma girerdim. (...) Devlet, tıpkı diğer insanlara da yaptığı gibi, zor kullanarak kendisine girmeme neden oldu ve kendisine karşı uysal olmamı, boyun eğmemi sağladı; beni devletleşmiş bir insana, kararnamelere bağlanmış, kayda geçilmiş, talim-terbiyeden geçirilmiş ve diplomalı, hem saptırılmış hem de bunalıma girmiş bir insana dönüştürdü, tıpkı diğer insanlara yaptığı gibi. İnsanları

1. Bu metin, Haziran 1991'de Amsterdam'da verilen bir konferansın yazıya dökülmüş halidir.

gördüğümüzde, devletleşmiş insanlar, yaşamları boyunca devlete hizmet eden ve bundan dolayı da yaşamları boyunca karşı-doğaya hizmet eden, devlet *hizmetkârlarıdır* gördüğümüz[2]".

Thomas Bernhard'ın bu çok özel, aşırılığa yatkın, aforoz etme konusunda abartılı dili, benim devlete ve devlet düşüncesine uygulamaya niyetlendiğim bir tür *abartılı kuşkuya* çok uygun düşüyor. Söz konusu Devlet olunca, kuşku asla fazla değildir. Ancak yazınsal abartma her zaman için, bizatihi kendi aşırılığında gerçekliğinden sıyrılarak, kendi kendini yok etme rizikosu taşır. Halbuki, Thomas Bernhard'ın dediğini ciddiye almak gerekir: onu düşünmeye çalışanlar (örneğin Hegel ya da Durkheim) aracılığıyla da kendisini düşünmeyi sürdüren devleti düşünebilme konusunda bir şansımızın olabilmesi için, çözümlenmesi söz konusu olan gerçekliğin ve bizzat çözümlemecilerin düşüncesinin içinde konumlanmış olan tüm önvarsayımları ve ön-yapılandırmaları sorgulamaya çalışmamız gerekir.

Burada, tümüyle temel nitelikteki bir yöntem konusuna açıklık getirmek için bir parantez açmak isterim. Önkavram ve önvarsayımlarla, yani sıradan deneyimin apaçıklığı içine kazınmış olduklarından dolayı hiçbir zaman birer sav olarak ortaya konulmayan tüm savlarla, en titiz düşüncenin bile altında yatan o düşünülmez olanın oluşturduğu altkatmanla bağlarımızı koparmak için yapılması gereken zorlu ve belki de bitmek bilmez çalışma çoğunlukla yanlış anlaşılır, üstelik bu, yalnızca muhafazakârlıkları açısından şaşkınlığa düşen kişiler için de geçerli değildir. Gerçekten de, *epistemolojik* bir sorgulama olan ve böyle olma talebindeki bir şeyi, siyasal önyargılar ya da itkilerden esinlenen (devlet özelinde anarşist eğilimler, sanat alanında görececi kalın kafalıların ikonoklast öfkeleri, kamuoyu ve siyaset alanında da anti-demokratik eğilimler) *siyasal* bir sorgulamaya indirgeme eğilimi gösteririz. Didier Eribon'un Michel Foucault konusunda göstermiş olduğu gibi bu *epistemik köktenciliğin*

2. T.Bernhard, *Maîtres anciens (Alte Meister Komödie)*, Paris, Gallimard, 1988, s.34

kökenlerinin sapkın itki ve eğilimlerde olması ancak o köktenciliğin bunları yüceltmesi ve aşması tamamen olasıdır. Her durumda, kesin olan bir şey varsa, o da bu köktenciliğin yalnızca "ahlaksal konformizm"i değil aynı zamanda da "mantıksal konformizm"i, yani düşüncenin temel yapılarını sorgulama durumunda kaldığı ölçüde, olduğu biçimiyle dünyaya söyleyecek bir şey bulamayıp da orada bir tür kesin ve toplumsal olarak sorumsuz tercih görenler kadar onu, kendi anladıkları türden bir siyasal radikalizme, yani, bir durumun ötesinde, her türden gerçek epistemolojik sorgulamanın dışında kalmanın özellikle sapkın bir yöntemini görenleri de karşısında bulur (burada örnekleri sonsuza kadar çoğaltabilir ve INSEE'nin[3] kategorilerinin, marksist kuramı adına "radikal" biçimde eleştirilmesinin nasıl bu kategorilerin ve kategorileştirme ya da sınıflandırma ediminin epistemolojik bir eleştirisinin yapılmasını engellediğini, ya da "devlet filozofu"nun bürokratik düzen veya "burjuvaziyle suç ortaklığının "skolastik bakış"ta yer alan epistemik çarpıklıkların etkilerini tümüyle devreye soktuğunu gösterebilirim). Gerçek simgesel devrimler, şüphesiz, ahlaksal konformizmin ötesinde mantıksal konformizme saldırarak, zihinsel bütünlüğe yapılan böylesine bir suikastın yol açtığı acımasız baskıyı ortaya çıkaran devrimlerdir.

Düşüncemizin en mahrem köşesinde bile mevcut olan devlet düşüncesiyle bağlarımızı kopartmanın ne denli zorunlu ve zor olduğunu göstermek için, kısa süre önce, Körfez Savaşı sürerken Fransa'da ortaya çıkan ve ilk bakışta önemsiz gibi görünen yazım [imla] konusundaki kavgayı çözümlemek gerekir : hukuk, yani devlet tarafından normal ve güvenceli olarak belirtilen doğru yazı, devletin aynı biçimde başka alanlarda da yaptığıyla tamamen özdeş bir normalleştirme ve kodlama çalışmasının ürünü olan, mantıksal hatta dilbilimsel açıdan çok da eksikli bir biçimde temellendirilmiş toplumsal bir yapay-olgudur. Halbuki,

---

3. INSEE: Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques (Ulusal İstatistik ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü), Fransa Ekonomi, Maliye ve Bütçe Bakanlığı'na bağlı araştırma kuruluşu.

zamanın belli bir anında devlet ya da temsilcilerinden birisi (yüz yıl önce ve aynı sonuçları ortaya çıkaran biçimde cereyan ettiği gibi) bir yazım reformu uygulamak, yani devletin kararnameyle yapmış olduğunu yine kararnameyle bozmak istediğinde, hemencecik, yazıyla ortak çıkarı olan (hem en genel anlamıyla, hem de yazarların vermek istedikleri anlamda) kişilerin büyük bir bölümünün isyanına neden olur. Ve işin ilginç yanı, tüm bu yazımsal ortodoksluk yanlıları, geçerli olan yazının *doğallığı* ve zihinsel yapılarla nesnel yapılar, yani doğru yazının öğrenilmesiyle beyinlerde toplumsal olarak kurulmuş olan yapılarla doğru biçimde yazılmış sözcüklerin işaret ettikleri şeylerin bizatihi gerçekliği arasındaki mükemmel uyumun yarattığı ve içkin biçimde estetik olarak yaşanan hoşnutluk adına seferber olurlar: yazıma, o yazım tarafından sahiplenilecek ölçüde sahiplenenler için *nénuphar* [nilüfer] sözcüğünün yazımında mükemmel bir biçimde keyfi olan *ph*'sı çiçekten o denli açık bir biçimde ayrılmaz hale gelmiştir ki, apaçık bir biçimde devletin keyfi bir müdahalesinin ürünü olan bir yazımın keyfiliğini azaltmaya yönelik bir devlet müdahalesini mahkûm etmek için, tüm iyi niyetleriyle, doğaya ve doğallığa çağrıda bulunabilirler.

Devlet tercihlerinin etkilerinin gerçekte ve zihinlerde, başlangıçta devre dışı bırakılmış olan (örneğin, ısınmada yararlanılan elektriğin evlerde üretileceği türden bir sistem) olanakların tümüyle düşünülmez hal alacak biçimde, tümüyle dayatılmış olduğu durumlara ilişkin örnekleri çoğaltabiliriz. Böylece, örneğin, okul programlarını, özellikle de farklı derslere ayrılan zaman sürelerini değiştirme yönündeki en küçük girişimler hemen her zaman ve her yerde müthiş direnişlerle karşılaşıyorsa, bunun nedeni yalnızca çok güçlü loncacı (özellikle de öğretmenlerin) çıkarların, kurulu okul düzenine bağlı olması değil, aynı zamanda da kültür şeylerinin, özellikle de bu şeylere bağlanan toplumsal bölünme ve hiyerarşilerin, kendilerini hem şeylerde hem de zihinlerde kurmakla, doğallığın tüm görüntülerini kültürel bir keyfiliğe aktaran devletin eylemi tarafından oluşturulmasıdır.

Radikal şüphe

Devletin nüfuzunun kendisini özel olarak hissettirdiği yer simgesel üretim alanıdır: kamu idareleri ve bunların temsilcileri birer büyük toplumsal sorun üreticisidirler ve toplum biliminin çoğunlukla yaptığı, bunları, toplumbilimsel sorunlar olarak üstlenerek onaylamaktır (bunu kanıtlamak için, az ya da çok bilimsellik kisvesine büründürülen devlet sorunlarına ilişkin araştırmaların, hiç şüphesiz ülkelere ve zamanlara göre değişkenlik gösteren payını ölçmek yeterli olacaktır).

Ancak, memur düşünürün düşüncesinin, bir uçtan öbür uca resmiliğin resmî tasarımı tarafından kat edildiğinin en iyi kanıtı, şüphesiz devlet tasarımlarının, Hegel'de olduğu gibi bürokrasiyi evrensel çıkara ilişkin bir sezgi ve istençle donatılmış bir "evrensel grup"a ya da, aslında bu konuda çok ihtiyatlı olan Durkheim'da görüldüğü gibi, bir "düşünüm organı" ve genel çıkarı gerçekleştirmekle yükümlü akılsal bir araca dönüştüren, cazibesidir.

Ve devlet sorusunun en tikel güçlüğü de, onu düşünme görünümü altında, bu konuyu ele alan tüm yazıların, özellikle de oluşum ve sağlamlaştırma aşamasında, az ya da çok etkin ve az ya da çok doğrudan bir biçimde, onun oluşturulmasına, yani bilfiil varoluşuna katkıda bulunmasıdır. Taşıdıkları bütün anlamı, eğer bu anlamda Devlet felsefesine biraz zamandışı katkılar ya da hemen hemen toplumbilimsel betimlemeler yerine, yapılanmakta olan bürokratik evren içinde üreticileri tarafından işgal edilen konuma bağlı çıkarlara ve değerlere uygun bir tikel Devlet görüsü dayatmayı hedefleyen siyasal eylem programları görmesini bildiğimiz takdirde ifşa eden, XVI. ve XVII. yüzyıl hukukçularının bütün yazıları özellikle böyledir (bunu, en iyi tarihsel çalışmalar, örneğin Cambridge Ekolü'nün çalışmaları bile unutmaktadır).

Toplum biliminin kendisi de, başlangıcından beri, bizatihi devlet gerçekliğinin bir parçası olan devlet tasarımı oluşturmanın, ayrılmaz bir parçasıdır. Bürokrasi konusunda ortaya çıkan tüm sorunlar, örneğin tarafsızlık ve çıkar gütmeme sorunları, aynı zamanda bu sorunları ortaya atan

toplumbilim için de geçerlidir; ama bu durumda zorluk dereceleri biraz daha fazladır, çünkü toplumbilimin devlet karşısındaki özerkliği sorusu da sorulabilir.

İşte bu nedenle, toplum bilimlerinin toplumsal tarihinden, bu bilimlerin tarihe borçlu oldukları (ki kendileri tarihin bir sonucudurlar/ulaştığı yerdirler), toplumsal dünyaya olan tüm bilinçdışı katılımları, yani sorunsalları, kuramları, yöntemleri, kavramları, vb. talep etmek gerekir. Böylece, özellikle de, modern anlamıyla toplum biliminin hiç de, kendisini gözden düşürmek için toplumbilim [sosyoloji] ile toplumculuğu [sosyalizmi] özdeşleştirenlerin önerdikleri gibi, toplumsal mücadelelerin doğrudan ifadesi olmadığı keşfedilir; bir de yine toplum biliminin, bu mücadelelerin ve onların kuramsal uzantılarının sözcelediği ve varlıklarından ötürü ortaya çıkardığı sorunlara bir yanıt olduğu ortaya çıkar: bu bilimin ilk savunucuları, "toplumsal ekonomi"den (ki, siyasal bilimin bir yan bilimidir) "toplumsal sorunlar"ın ve özellikle de "sorunlu" bireyler ile grupların ortaya koydukları sorunların çözümünü bekleyen egemenlerin bir tür aydın avangardı denebilecek insanseverler ve reformcular arasından çıkmıştır.

Toplum bilimlerinin gelişimine karşılaştırmalı bir bakış, bu dalların durumunun, uluslar ve çağlara göre gösterdiği çeşitliliği dikkate almayı amaçlayan bir modelin iki temel etkeni ileri sürmesi gerektiğini gösterir: bir yandan, toplumsal dünyanın bilinmesi yönündeki toplumsal talebin –güçlü bir devletsel talep, ekonomik güçler karşısında görece bağımsız ama devlet sorunsallarına sıkı sıkıya tâbi bir toplum biliminin gelişimine uygun koşulları yaratabileceğinden– özellikle de devlet bürokrasilerindeki egemen felsefeye (özellikle de liberalizm ve Keynes'çilik) göre büründüğü biçim; öte yandan da, eğitim sistemi ve bilim alanının egemen ekonomik ve siyasal güçler karşısındaki özerklik derecesi; ki bu özerklik, şüphesiz, aynı anda hem toplumsal hareketlerle iktidarların toplumsal eleştirisinin güçlü bir gelişimini, hem de uzmanların (aklıma, örneğin Durkheim'cılar geliyor) bu hareketler karşısında güçlü bir biçimde bağımsız olmasını gerektirir.

Tarih, toplum bilimlerinin, bilimselliğe doğru ilerlemelerinin en birincil koşulu olan toplumsal talep karşısındaki bağımsızlıklarını ancak devlete dayanarak artırabildiklerini kanıtlar: bunu yaparken, söz konusu bilimler devlet karşısındaki bağımsızlıklarını yitirme rizikosuyla karşı karşıya kalırlar, meğer ki, devlete karşı, devletin kendilerine sağladığı (görece) özgürlüğü kullanmaya hazırlanmış olmasınlar.

Sermayenin yoğunlaşması

Çözümlemenin sonuçlarını önceleyerek, Max Weber'in ünlü ifadesini ("Devlet, belli bir toprak parçası üstündeki fiziksel şiddetin meşru kullanım tekelini başarıyla talep eden insanların topluluğudur") biraz dönüştürerek şunu söyleyebilirim: Devlet belirli bir toprak parçası ve buna tekabül eden nüfusun tamamı üzerinde fiziksel *ve simgesel* şiddetin meşru kullanımını, başarılı bir biçimde talep eden bir X'tir (bu X belirlenecektir). Eğer devlet, simgesel bir şiddet uygulayabilecek durumdaysa, bunun nedeni, aynı zamanda hem nesnellik içinde, tikel yapı ve mekanizmalar biçiminde, hem de "öznellik"te ya da tercihe göre beyinlerde, zihinsel yapılar, algılama ve düşünme kalıpları biçiminde tecessüm ettiğindendir. Kendisini hem toplumsal yapılarda hem de bu yapılara uyarlanmış zihinsel yapılarda kurumlandıran bir sürecin vargı noktası olduğundan, kurumlandırılmış kurum, uzun bir kurumlandırma edimleri dizisinin sonucu olduğunu unuttur ve kendisini *doğallık*'ın tüm görünümleriyle sunar.

İşte bu nedenle, hiç şüphesiz, doğuşun yeniden oluşturulmasından daha güçlü bir kırma/kopma aracı yoktur: ilk başlangıçların çatışma ve kavgalarını ve böylece de safdışı bırakılmış olanakları yeniden ortaya çıkarmak suretiyle başka türlü olmuş olmasının (ve olmasının) olanağını yeniden gündeme getirir ve bu pratik ütopya aracılığıyla, tüm diğerleri arasından çıkıp da gerçekleşmiş olan olanağı yeniden sorgular. Öz çözümlemesine duyulan eğilimle bağlarımı koparak, ama bunu değişmezleri ortaya çıkarma niyetimden vazgeçmeden yaparak, *devletin ortaya çıkışına bir*

model önermek istiyorum; bu model, sonucunda bizim devlet olarak adlandırdığımız şeyin kurulmuş olduğu süreçlerin tamamen tarihsel mantığını sistematik bir biçimde ortaya çıkarmayı amaçlayacaktır. Bu zor, neredeyse gerçekleşemez bir tasarıdır, çünkü kuramsal yapılandırmanın kesinliği ve tutarlılığıyla, tarihsel araştırmanın biriktirmiş olduğu, neredeyse tükenmez verilere boyun eğmeyi bağdaştırmayı gerektirir.

Bu girişimin güçlüğü hakkında bir fikir vermek için, yalnızca, kendi uzmanlığının sınırları içinde kaldığından dolayı bu güçlüğe ancak kısmen değinen bir tarihçiden alıntı yapacağım: "Tarihin en çok ihmal edilmiş olan bölgeleri sınır-bölgelerdir. Örneğin uzmanlık dalları arasındaki sınırlar: böylece, hükümetin incelenmesi bir hükümet kuramı (yani siyasal düşünce tarihi) bilgisi, sonuç olarak da hükümet personeli (yani toplumsal tarih) bilgisi gerektirir; halbuki pek az tarihçi bu farklı uzmanlık dallarında aynı güvenlik duygusuyla hareket edebilme yetisine sahiptir.(...) Tarihin araştırılması gereken başka sınır-bölgeleri de vardır, örneğin modern dönemin başlarındaki savaş tekniği gibi. Bu sorunlar biraz daha iyi bilinmedikçe, falan hükümetin belli bir sefer sırasında gösterdiği lojistik çabanın önemini ölçmek çok zordur. Ancak bu teknik sorunlar, yalnızca, sözcüğün klasik anlamıyla, askeri tarihçinin bakış açısından hareketle incelenmemelidir; askeri tarihçi, kendisini aynı zamanda da hükümet tarihine vermek zorundadır. Ama, kamu maliyesi ve vergi tarihinde de pek çok bilinmeyen vardır; burada da, uzman, sözcüğün eski anlamıyla basit bir maliye tarihçisi olmanın ötesine gitmelidir; hükümet tarihçisi ve az da olsa iktisatçı olması gerekir. Ne yazık ki, tarihin, uzmanların tekelindeki alt-bölümlere ayrılması ve tarihin kimi veçhelerinin moda olup, kimi bölümlerininse modasının geçtiği duygusu bu davaya hiç de katkıda bulunmamıştır[4]."

---

4. Richard Bonney, "Guerre, fiscalité et activité d'Etat en France (1500-1660): Araştırma olanaklarına ilişkin birkaç ön belirtme", in Ph. Genet ve M. Le Mené (yay.haz.) *Genèse de l'Etat moderne, Prélèvement et distribution*, Paris, Ed. du CNRS, 1987, s. 193-201; alıntı s. 193.

Devlet, farklı sermaye türlerinin, fiziksel güç ya da baskı araçları (ordu, polis) sermayesi, ekonomik sermaye, kültürel ya da daha iyisi bilişsel [informationel] sermaye, simgesel sermayenin yoğunlaşma sürecinin vargı noktasıdır. Bizatihi bu yoğunlaşma devleti bir tür sermaye-ötesi'nin sahibi yaparak ona diğer sermaye türleri ve o türlerin sahipleri üzerinde bir erk sağlar. Farklı sermaye türlerinin yoğunlaşması (bu durum, bunlara tekabül eden farklı alanların kurulmasıyla birlikte oluşan bir olgudur) gerçekten de özgül, tam olarak devletsel bir sermayenin *ortaya çıkması* sonucunu doğurur; o sermaye de devletin farklı alanlar ve farklı tikel sermaye türleri üzerinde, özellikle de bunlar arasındaki kur değerleri üzerinde (dolayısıyla da onları elinde tutanlar arasındaki güç ilişkileri üzerinde) bir erk kurmasını sağlar. Bunun sonucu olarak da, devletin kuruluşu *iktidar alanının* kurulmasıyla bir arada yer alır; iktidar alanından anlaşılan da, içinde (farklı türden) sermaye sahiplerinin *özellikle de* devlet üzerinde iktidar yani farklı sermaye türleri ve bunların sahipleri üzerinde iktidar sahibi olma yolunu (özellikle de okul kurumu aracılığıyla) açan devletsel sermaye için mücadele halinde olduğu alandır.

Bu yoğunlaşma sürecinin farklı boyutları (askeri güçler, maliye, hukuk, vb.) *birbirlerine bağımlı* olsalar da, bu sunuş ve çözümlemenin gereği her birini ayrı ayrı ele almak uygun olacaktır.

Devleti basit bir baskı organı olarak görme eğilimindeki marksistlerden, Max Weber ve sunduğu klasik tanımlamaya ya da Norbert Elias'tan, Charles Tilly'ye devletin doğuş modellerinin pek çoğunda fiziksel gücün yoğunlaşmasına ayrıcalık tanınmıştır. Baskı güçlerinin (ordu ve polis) yoğunlaşması demek, düzeni güvenceye almakla görevli kurumların giderek olağan toplumsal dünyadan ayrılması demektir; fiziksel gücün artık ancak, uzmanlaşmış, özel olarak bu amaçla görevlendirilmiş, toplum içinde açıkça tanımlanmış, merkezileşmiş ve disipline tâbi bir grup dışında hiç kimse tarafından uygulanamaması demektir; ve profesyonel ordunun yavaş yavaş, aristokrasiyi, sahip olduğu savaş işlevinin statüsüne bağlı tekeli dahilinde tehdit ederek feo-

dal orduları yok etmesi demektir. (Kendisine çoğunlukla biraz haksız biçimde, özellikle de tarihçiler tarafından toplumbilimin ortak fonunda yer alan fikir ya da savlar yüklenen Norbert Elias'ın, Weber'ci çözümlemenin tüm içerdiklerini ortaya çıkarabildiğini kabul etmemiz gerekir: bunu da, devletin şiddet tekelini ancak içerideki rakiplerinin elinden fiziksel şiddet araçlarını ve bu şiddeti uygulama haklarını alarak ve böyle yapmakla "uygarlaşma/sivilleşme sürecinin" temel boyutlarından birini tanımlamaya katkıda bulunarak, elde edebildiğini göstermek suretiyle yapmıştır.)

Doğmakta olan devlet fiziksel gücünü iki farklı bağlamda kanıtlamalıdır: dışarıda, mevcut ya da potansiyel öteki devletlere (rakip hükümdarlar) karşı, –güçlü orduların oluşturulmasını dayatan– toprak için savaşın dahilinde ve aracılığıyla; içeride de, karşı-iktidarlara (hükümdarlar) ve direnişlere (egemenlik altındaki sınıflar) karşı. Askeri güçler yavaş yavaş, bir yandan devletlerarası rekabete yönelik askeri güçler, öte yandan da iç düzenin korunmasına yönelik polis güçleri biçiminde farklılaşır. (Eski Kabil ya da saga'ların İrlanda'sı gibi devletsiz toplumlarda[5], şiddetin kullanımı toplum içinde açıkça belirlenmiş bir gruba aktarılmaz. Bunun sonucu olarak, *rekba, vendetta* ya da öz-savunma gibi kişisel intikam mantığından kurtulmak mümkün değildir. Tragedyacıların sorunu buradan çıkar: adalet dağıtma edimi de –Orestes– suçlunun ilk baştaki edimi gibi bir suç değil midir? Bu, devletin meşruluğunun kabullenilmesiyle unutulan ve kimi uç durumlarda kendisini yeniden anımsatan bir sorudur.)

Fiziksel güç sermayesinin yoğunlaşması, etkili bir maliyenin oluşturulmasıyla atbaşı gider; bu da, ekonomik alanın birleştirilmesi (ulusal pazarın yaratılması) ile birlikte yer alır. Hanedanlık devletinin aldığı vergi, doğrudan uyrukların bütününe uygulanır –yoksa feodal vergilendirme gibi, kendileri de kendi adamlarından vergi toplayabilecek olan, salt bağımlılara değil. XII. yüzyılın son on yılında

---

5. Bkz. W.I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, Chicago, The University of Chicago, 1990.

ortaya çıkan Devlet vergisi, *savaş harcamalarının* artmasıyla bağlantılı olarak gelişir. Öncelikle, tek tek durumlar ortaya çıktığında karşılanan toprağın savunulmasının gerekleri, yavaş yavaş "kralın kendilerine düzenli biçimde bildirdiği dışında bir zaman sınırı olmaksızın" ve doğrudan ya da dolaylı olarak "tüm toplumsal gruplara" uygulanan vergilerin "zorunlu" ve "düzenli" olma özelliğinin sürekli dayanağına dönüşür.

Ekonomik sermayenin, ilk önceleri hükümdarın kişiliğinde yoğunlaşan simgesel sermayeye dönüşümünün ilkesi biçiminde işlev gören *karşılıksız vergi* ve *yeniden dağıtım* üzerine kurulu tamamen özgül bir ekonomik mantık, işte böylece giderek yerleşir. (Kamusal gelirin önemli bir bölümünün, hükümdarın potansiyel rakiplerince kabullenilmesini sağlamak –ve bu yolla da, başka şeylerin yanısıra vergi koymanın meşruluğunun tanınmasını sağlamak– amacıyla bağış ve ihsanlara yöneltilmiş olduğu, vergi kaynaklarının "patrimonyal" –ya da "feodal"– bir tarzda kullanılmasından, "kamusal harcamalar" olarak "bürokratik" bir tarzdaki kullanılışına aşama aşama geçişi; hanedan Devlet'ten "kişisel olmayan" Devlet'e dönüşümün en belli başlı boyutlarından biri olan bu dönüşümü, ayrıntılarıyla çözümlemek gerekirdi.)

Mükelleflerin direnişine karşın verginin kurumlaşması, denetlenen toprağı artırmak ya da savunmak, dolayısıyla da haraçların ve vergilerin toplanabilir olması, bir de bunların ödenmesinin zorla dayatılması için elzem olan silahlı kuvvetlerin gelişimiyle *döngüsel bir nedensellik* ilişkisi içindedir. Verginin kurumsallaştırılması, devletin âmillerinin, kendilerini, vergiye tâbi, vergi mükellefi olarak keşfederek, temelde, hatta tümüyle birer uyruk olduklarını keşfeden uyrukların direnişine karşı yürüttükleri gerçek bir *iç savaş*'ın sonucu ortaya çıkmıştır. Vergi toplanmasında gecikme durumunda, kral fermanları dört dereceli bir baskı öngörür: haciz, bedensel ceza (yani tutukluluk), dayanışmaya yönelik zorunluluklar, asker kışlalarına gönderme. Bunun sonucu olarak, verginin *meşruluk sorunu* gibi bir şeyin ortaya çıkmaması düşünülemez (Norbert Elias, en başların-

da, vergilendirmenin bir tür gasp gibi görüldüğünü belirtmekte haklıdır). Ve ancak tedrici olarak, vergi, kralın kişiliğinden aşkın bir alıcının, yani Devlet denen "sanal bünye"nin gereksinimlerini karşılamaya yönelik bir şey olarak görülmeye başlanır.

Günümüzde bile *vergi suçunun* varlığı, verginin meşruluğunun öyle kendiliğinden olmadığına işaret eder. Başlangıç aşamasında, silahlı direnişin kralın fermanlarına itaatsizlik olarak değil hükümdarı adil ve babacıl olarak kabullenmenin reddedildiği bir vergilendirmeye karşı ailenin haklarının ahlaksal olarak meşru savunması biçiminde değerlendirildiği bilinmektedir[6]. Kralın hazinesine usulüne uygun biçimde verilen iltizamlarla, yerel vergi toplamadan sorumlu en küçük memur arasında, verginin yabancılaştırılması ve otoritenin kötü kullanımı kuşkularını ortaya çıkaran bir dizi vergi ve iltizam ile çoğunlukla düşük paralar alan ve gerek kurbanlarının gerek daha yüksek rütbeli memurların gözünde yolsuzluk kuşkusu taşıyan bir dizi küçük vergi toplayıcısı vardı[7]. Onları hayata geçirmekle yükümlü memurları aşkın bir merciin, yani böylece çevre dışından gelen eleştiriden korunan krallık ya da devletin kabulü, hiç şüphesiz kralla, tıpkı halk gibi kralın kendisini de aldatan adaletsiz ve yolsuzluklara bulaşmış uygulayıcıların ayrı tutulmasında pratik bir temele kavuşmuştur. (Kralın ya da devletin, iktidarın somut tecessümlerinden ayrışması en mükemmel halini "saklı kral" mitos'unda bulur[8].)

Silahlı kuvvetlerin ve onları beslemek için gereken mâli kaynakların yoğunlaşması simgesel bir kabullenme, meşruluk sermayesinin yoğunlaşmasından ayrı tutulamaz. Verginin toplanmasıyla yükümlü ve bunu, vergiyi yolsuzluklarla kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayacak

6. Bkz. J. Dubergé, *La psychologie sociale de l'impot*, Paris, PUF, 1961 ve G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impot*, Paris, PUF, 1973.
7. R.H. Hilton "Resistance to Taxation and to Other State Impositions in Medieval England" in *Genèse de l'Etat moderne*, s. 169-177, özellikle de s. 173-174.
8. Bkz. Y.-M. Bercé, *Le roi caché*, Paris, Fayard, 1991.

memurların oluşturduğu grubun ve onun hayata geçirdiği yönetim ve işletme yöntemlerinin –muhasebe, arşivleme, anlaşmazlıkların yargılanması, usul belgeleri, belgelerin denetimi, vb.– kendilerini meşru olarak tanıtabilecek ve kabul ettirecek durumda olmaları, "iktidarın kişiliği ve liyakatiyle rahatça özdeşleştirilmeleri", "mübaşirlerin onun *özel kılığını* giymeleri, onun *işaretlerini* taşımaları, onun emirlerini onun adına tebliğ etmeleri" çok önemlidir; önemli olan bir başka şey de, basit mükelleflerin "bu memurların özel kılıklarını, mekânlarının tabelalarını bilecek" ve "nefret edilen ve küçümsenen maliyecilerin memurları olan iltizam muhafızlarıyla, kralın süvarilerinden, kolluk güçlerinden ya da kralın renklerinin yansıtıldığı ceketleriyle muhafızlardan" ayrıştıracak durumda olmalarıydı[9].

Tüm yazarlar, resmî vergilerin meşruluğunun kabulünün giderek gelişmesinin bir milliyetçilik biçiminin ortaya çıkmasıyla uyum gösterdiğini kabul ederler. Gerçekten de, vergilerin genel olarak toplanmasının toprakların birliğine ya da, daha kesin olarak söylemek gerekirse, gerçekte ve tasarımlarda, kendileri de aynı savunma gereklerinden ötürü dayatılmış olan aynı yükümlülüklere itaat tarafından birlik haline gelen bir gerçeklik halinde *birleşik* [üniter] *toprak* olarak devletin kurulmasına katkıda bulunmuş olması olasıdır. Olası olan bir başka şey de, bu "ulusal" bilincin, öncelikle, verginin tartışılmasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan *temsili kurumların* üyeleri arasında gelişmiş olmasıdır: gerçekten de, bu mercilerin, vergiler kendilerine, ne denli hükümdarın özel çıkarları değil de *ülkenin çıkarları* (ki, bunların ilk sırasında toprakların *savunulması* yer alır) tarafından güdümlenmiş görünürse, o vergilere o denli daha çok rıza göstermeye hazır oldukları bilinmektedir. Devlet, giderek, henüz, ileride dönüşeceği o ulusal uzam olmasa da, daha o sıralar, örneğin para basma hakkının tekeline sahip olmakla (feodal prenslerin ideali, tıpkı ileride Fransa krallarının idealleri gibi, kendi egemenlikleri altındaki topraklarda yalnız-

9. Y.-M. Bercé, "Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne", in *Genèse de l'Etat moderne*.

ca kendi paralarının kullanılmasıydı; bu iddia, ancak XIV. Louis döneminde gerçekleşir), bir *egemenlik nedeni* ve aşkın bir simgesel değerin desteği olarak görülen bir uzamın içine yerleşir.

Birleşik bir maliyenin kurulmasına bağlı olarak ekonomik sermayenin yoğunlaşması, *bilişsel sermayenin* (kültürel sermaye bunun bir boyutudur) yoğunlaşmasıyla bir arada yer alır; bilişsel sermayenin yoğunlaşması da kültürel pazarın birleşmesine eşlik eder. Böylece, kısa zamanda, kamu güçleri kaynakların durumu hakkında soruşturmalar yürütmeye başlar (örneğin, henüz 1194'ten itibaren yapılan "çavuşların sayımı"; kral ost'unu topladığında, kendisine bağlı doksan üç şehir ve manastırın vermesi gereken silahlı adam ve araba sayımı; 1221'de ise bir tür bütçe, yani bir gelir ve giderler hesabı). Devlet bilgiyi elinde toplar, onu işler ve yeniden dağıtır. Özellikle de *kuramsal bir birleştirme* yapar. Kendisini Tüm'ün, yani tüm toplumun bakış açısına yerleştirerek, her türden tüm'leştirme/toplama işleminden –bunu da sayım ve *istatistik*'le, ya da ulusal muhasebeyle yapar– ve uzamın kuşbakışı olarak birleşik tasarımı olan kartografya aracılığıyla ya da en basitinden bilginin üst üste toplanma aracı olan yazı aracılığıyla *nesnelleştirmeden* ve aydınların veya okur-yazarların yararına bir merkezileştirme ve bir tekelleştirme anlamı içeren bilgisel birleştirme olarak *kodlamadan* sorumludur.

Kültür birleştiricidir: Devlet kültürel pazarın birleştirilmesine, hukuksal, dilsel ölçülere ilişkin tüm kodları birleştirerek ve tüm iletişim biçimlerini, özellikle de bürokratik olanını (örneğin doldurulacak formlar, belgeler, vb.) türdeşleştirerek katkıda bulunur. Hukuk, bürokratik usuller, okul yapıları ve İngiltere ile Japonya örneğinde özellikle ilginç olan toplumsal törelerde mevcut olan sınıflandırma sistemleri (özellikle de cinsiyet ve yaşa göre olanlar) aracılığıyla, devlet *zihinsel yapıları* biçimlendirir ve ortak görü ve bölünme ilkeleri, düşünce biçimleri dayatır (bu düşünce biçimlerinin işlenmiş düşünceyle ilişkisi, Durkheim ve Mauss'un betimledikleri ilkel sınıflandırma biçimlerinin "yaban düşünce"yle ilişkisi gibidir) ve böylece, ortak olarak

ulusal kimlik –ya da daha geleneksel bir dilde ulusal özellik– olarak adlandırılan şeyin oluşmasına katkıda bulunur. (Devletin kültür alanındaki birleştirici eylemi, özellikle de Okul ve XIX. yüzyılda ilköğretimin yaygınlaşmasıyla devreye girer; bu Ulus-devlet'in kurulmasının temel öğelerinden biridir. Ulusal toplumun yaratılması, evrensel eğitilebilirlik olumlamasıyla at başı gider: yasa karşısında bütün bireyler eşit olduğundan, Devletin, bu bireyleri, sivil haklarını etkin bir biçimde kullanabilecek kültürel olanaklarla donatılmış yurttaşlar haline getirme ödevi vardır.)

Kendi yeterliliğininin sınırları içinde, böylece *meşru ulusal* kültür biçiminde kurulan bir egemen kültürü evrensel olarak dayatmak ve aşılamakla, okul sistemi, özellikle de tarih ve edebiyat tarihi aracılığıyla gerçek bir "yurttaşlık dini"nin temellerini, daha da kesin bir biçimde söylemek gerekirse, ben'in (ulusal) imgesinin temel önvarsayımlarını aşılar. Böylece, Philip Corrigan ve Derek Sayer'in gösterdikleri gibi, İngilizler çok geniş ölçüde –yani egemen sınıfın sınırlarının çok ötesinde– hem burjuva, hem de ulusal olarak, iki kez özel bir kültüre taparlar: örneğin, tanımlanamaz ve (İngiliz olmayanlar açısından) öykünülemez niteliklerin *(resonnabless, moderation, pragmatism, hostility to ideology, quirkiness, eccentricity)* bütünü olan *Englishness* gibi[10]. Çok eski bir geleneği olağanüstü bir süreklilikle (hukuksal törenlerde ya da Kral ailesi konusunda) sürdürüp giden İngiltere'de ya da ulusal kültürün icadının doğrudan devletin icadına bağlı olduğu Japonya'da çok gözle görünür olan kültürün milliyetçi boyutu, Fransa'da gizlenir: ulusal kültüre ilhakı, evrensel olana yükselebilme olarak görme eğilimi, hem cumhuriyet geleneğinin kaba bir biçimde bütünleştirici görüsünü (bu görü evrensel Devrim'in kurucu mitos'uyla beslenir), hem de evrenselci emperyalizm ve enternasyonalist milliyetçiliğin çok sapkın biçimlerini de temellendirir[11].

---

10. Ph. Corrigan ve D.Sayer, *The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, s.1 03.
11. Bkz. P. Bourdieu, "Deux impeerialismes de l'universel", in C. Fauré ve

Kültürel ve dilsel birleşme, egemen dil ve kültürün meşru olarak dayatılmasını ve tüm diğerlerinin saygınsızlığın kucağına atılmasını (lehçeler) beraberinde getirir. Tikel bir dil ya da kültürün evrenselliğe adım atması, diğerlerini tikelliğe gönderme sonucunu doğurur; bunun ötesinde, böylece kurumlandırılan taleplerin evrenselleşmesi, bunları tatmin etme yöntemlerine ulaşımın evrenselleştirilmesiyle bir arada yer almadığından dolayı, hem evrensel olanın birkaç kişinin tekeline alınması, hem de tüm diğerlerinin, böylece bir anlamda yara alarak, insanlıklarından yoksun bırakılması sonucunu doğurur.

Simgesel sermaye

Her şey bizi, otoritesi kabul edilen bir simgesel sermayenin yoğunlaşmasına götürür; bu sermaye, devletin doğuş kuramlarının tümünde ihmal edilmesine karşın, yoğunlaşmasının koşulu ya da en azından tüm diğer yoğunlaşma biçimlerine (en azından belli bir süreklilikleri olabildiği takdirde) eşlik eden şey olarak ortaya çıkar. Kültürel sermaye, algılama kategorileri, onları tanımaya (farketmeye) ve kabul etmeye, bir değer vermeye olanak sunacak biçimde olan toplumsal eyleyiciler tarafından algılanan herhangi bir özelliktir (fiziksel, ekonomik, kültürel, toplumsal sermayenin herhangi bir türü). (Bir örnek: Akdeniz kültürlerinde onur, ancak nam salma aracılığıyla, yani başkalarının, kendileriyle, kimi özellikleri ve tutumları onurlandırıcı ya da onur kırıcı olarak algılama ve değerlendirmelerini sağlayan bir inançlar bütününü paylaştıkları ölçüde, kendilerine ilişkin olarak sahip oldukları tasarım aracılığıyla mevcut olan simgesel sermayenin tipik bir biçimidir.) Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, bu sermaye türünün dağılım yapısının içine kazınmış karşıtlıklar ya da bölünmeler (güçlü/zayıf, büyük/küçük, zengin/yoksul, kültürlü/kül-

---

T. Bishop (yay.haz.), *L'Amérique des Français*, Paris, Françoise Burin, 1992, s. 149-155. Kültür vatanseverlik simgelerinin öyle önemli bir parçasıdır ki, onun işlevi ya da işlerliğine yönelik her türlü eleştirel sorgulama bir *ihanet* ve küfür olarak algılanır.

türsüz, vb.) aracılığıyla algılandığında, her türden sermayenin aldığı biçimdir. Bunun sonucu olarak, kendi öz yapılarına uygun kalıcı görü ve bölünme ilkelerini dayatma ve aşılama araçlarına sahip olan devlet, simgesel iktidarın yoğunlaşmasının ve uygulanımının en mükemmel yeridir.

Simgesel sermayenin nesnelleşmiş ve kodlanmış biçimi olan hukuksal sermayenin yoğunlaşma biçimi kendi *özgün mantığını* izler ve bu mantık askeri sermayenin ya da mâli sermayenin yoğunlaşmasınınkiyle aynı değildir. XII. ve XIII. yüzyıllarda, Avrupa'da, kilise hukuku, hıristiyanlık dersleri ve kral adaleti, senyörlerin, kentlerin, loncaların, esnafın adaletleri gibi çeşitli laik hukuklar bir arada bulunurdu[12]. Adalet dağıtan senyörün hukuku ancak vasalleri ve toprakları üzerinde oturanlar (soylu vasaller, soylu olmayan özgür kişiler ve farklı kurallara tabi olan serfler) üzerinde geçerliydi. Kökeninde, kral ancak kral toprakları üzerinde hak sahibiydi ve ancak doğrudan vasalleriyle kendi senyörlüklerinde oturanlar arasındaki davalarda karar verirdi; ancak Marc Bloch'un belirttiği gibi, kralın adaleti yavaş yavaş tüm topluma "nüfuz etme"ye başladı[13]. Bir niyetin, hele de bir planın sonucu olmamakla beraber ve kendisinden yararlananlar, özellikle de kral ve hukukçular arasında hiçbir anlaşmaya konu oluşturmamasına karşın, yoğunlaşma hareketi hep aynı yöne doğru gider ve bir hukuk aygıtı ortaya çıkar. Öncelikle "Philippe Auguste'ün vasiyetname"sinde (1190) sözü edilen *prévot*'lar [bir tür yargıç], ardından, gösterişli oturumlar yapan ve *prévot*'ları denetleyen üst düzey krallık görevlileri olan *bâilli*'ler, daha sonra da Saint Louis'yle birlikte, birçok organ, Danıştay, Sayıştay, Parlamento adını alan ve yerleşik olduğundan ve yalnızca hukukçulardan oluştuğundan dolayı hukuksal iktidarın,

---

12. Bkz. A. Esmelin, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XII'ème siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1882, yeni basım Frankfurt, Verlag Sauer und Auvermann KG, 1969; ve H.J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
13. M. Bloch, *Seigneurie française et Manoir anglais*, Paris, A. Colin, 1967, s.85.

istinaf usulü sayesinde kralın elinde yoğunlaşmasının en temel araçlarından birine dönüşen hukuk mahkemesi (tam anlamıyla *Curia regis*) ortaya çıkar.

Kralın adaleti, eskiden senyörlüğe ya da Kilise'nin mahkemelerine giden suçların büyük bölümünü yavaş yavaş kendisine çeker: krallık haklarını ihlal eden "krallığa ilişkin vakalar" krallık *bâilli*'lerine tahsis edilir (majesteyi ihlal niteliğindeki olaylar, örneğin kalpazanlık, sahte mühür, vb. gibi); ama asıl önemlisi, hukukçuların, krallığın tüm mahkemelerini krala tâbi kılan bir *istinaf kuramı* oluşturmalarıdır. Feodal mahkemeler egemenken, adalet dağıtan bir senyör tarafından verilen her yargısal kararın, eğer bu karar ülkenin göreneklerine karşıysa, zarar gören taraf aracılığıyla krala götürülebileceği kabul görür: başlangıçta *supplication* [sözcük anlamı "yakarma"] olarak adlandırılan bu usul yavaş yavaş istinafa dönüşür. Feodal mahkemelerdeki yargıcılar yavaş yavaş ortadan kalkarak yerlerini meslekten hukukçulara, adli memurlara bırakırlar. İstinaf yargı çevresi kuralını izler: alt düzeydeki senyörden üst düzeydeki senyöre ve dük ya da konttan krala doğru istinafa gidilir (bu kademeler atlanıp doğrudan krala gidilemez).

Krallık, işte böyle, devletle çıkarları ortak olan ve göreceğimiz gibi, kralın ortak çıkarı temsil ettiğini ve herkese güvenlik ve adalet sağlamak zorunda olduğunu ortaya atan meşrulaştırıcı her türden kuramı yaratan *hukukçuların özgül çıkarlarına* dayanarak (bu evrensellik/tümellik çıkarının çok tipik bir örneğidir) senyörlük mahkemelerinin uzmanlığını kısıtlar (kilise mahkemeleri konusunda da aynı şeyi yapar: örneğin, kilisenin verdiği sığınma hakkını sınırlandırır).

Hukuksal sermayenin *yoğunlaşma* süreci, özerk bir hukuksal alanın oluşumuyla sonuçlanan bir *farklılaşma* süreciyle birlikte gelişir. *Yargı organı* örgütlenir ve hiyerarşisini kurar: *prévot*'lar sınırlı olmayan vakaların yetkisi sınırsız yargıçlarına dönüşür; *bâilli*'ler ve gezgin *sénéchal*'ler yerleşikleşir; giderek azledilemez adli memurlara dönüşen ve böylece salt onursal işlevlere yöneltilen asil memurlar ve *bâilli*'lerin haklarını alan vekilleri vardır. XIV. yüzyılda, kendiliğinden takiple yetkili *kamu bakanlığı* ortaya çıkar.

Kral, böylece kendi adına eylemde bulunan ve yavaş yavaş memurlaşan asil dava vekillerine sahip olur.

1670 kararnamesi, giderek kilise ve senyörlük mahkemelerini, kral mahkemeleri yararına dağıtan yoğunlaşma sürecini tamamlar. Hukukçuların tedrici kazanımlarını onaylar: yargı yetkisinin suç mahallinde kullanılması kural haline gelir; kral yargıçlarının senyörlük yargıçlarına üstünlüğünü olumlar; krallığın yetkisindeki vakaların sayımını yapar; istinaf yargıçlarının her durumda kral yargıçları olacağını ileri sürerek kilise ve şehirlerin ayrıcalıklarını iptal eder. Kısacası, belli bir çevreye (toprak) aktarılan *yükümlülük*, doğrudan insanlar üzerindeki üstünlük ya da otoritenin yerini alır.

Sonraları, devleti oluşturucu nitelikteki hukuksal-idari yapıların kurulması, Fransa'da, yargıçlar topluluğunun ve Sarah Hanley'in *"Family-State compact"* olarak adlandırdığı şeyin, yani kendisinin yeniden üretimini sıkı bir biçimde denetlemek suretiyle bir topluluk olarak oluşan yargıçlar grubu ile devlet arasındaki sözleşmenin oluşmasıyla bir arada gerçekleşir. *"The Family-State compact provided a formidable family model of socioeconomic authority which influenced the state model of political power in the making at the same time.*[14]*"*

Hukuksal sermayenin yoğunlaşması, devlet erkini ve özellikle de fevkalade gizemli atama erkini elinde tutanın özgül otoritesine temel oluşturan simgesel sermayenin, farklı biçimler gösteren ve çok daha geniş olan yoğunlaşma sürecinin son derece merkezi bir görünümüdür. Böylece, örneğin kral, soyluların denetleme iddiasında oldukları insanların dolaşımının bütününü denetleme çabasındadır: büyük kilise yararlarının, şövalyelik buyruklarının, askeri görevlerin dağıtımının, saray yükümlülüklerinin dağıtımının ve nihayet soyluluk ünvanlarının denetleyicisi olmaya çalışır. Böylece yavaş yavaş *merkezî bir atama merciyi* oluşur.

V. G. Kiernan'a göre, kral tarafından yaratılan soyluların

14. S. Hanley, "Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France", *French Historical Studies*, 16(1), Bahar 1989, s. 4-27.

karşıtı olarak, kendilerinin *ricoshombres de natura*, doğal olarak ya da doğumları itibariyle soylu olduğunu belirten Aragon soylularını anımsayalım. Elbette, soylu sınıf içinde ve soylularla kralın iktidarı arasında ortaya çıkan mücadelelerde rol oynayan ayrım önemlidir: soyluluğa ulaşmada iki farklı yolu karşıolumlar; birincisi "doğal" olarak adlandırılır ve kalıtımla kamu –diğer soylular ve soylu olmayanlar– tarafından kabul edilmekten başka bir şey değildir, ikincisi ise yasaldır ve kral tarafından soylu kılınmaktır. Ancak, Arlette Jouanna'nın gayet güzel işaret ettiği gibi[15], soylu kılma gücünün kralda yoğunlaşmasıyla, senyörlerin ve soylu olmayanların kabulü üzerine kurulan meydan okuma ve yiğitlikle olumlanan statüye bağlı onur/ünvan, yavaş yavaş yerini *devlet tarafından atfedilen* ve tıpkı bir para ya da bir okul ünvanı gibi devletin denetimindeki tüm pazarlarda geçerli olan *onurlara/ünvanlara* bırakır. Bunun sonucu olarak, kral giderek daha fazla simgesel sermaye (Mousnier'nin *"sadakatler"* olarak adlandırdığı şey[16]) yoğunlaştırır ve bu sermayeyi birer ödül olarak değerlendirilen görevler ve onurlar/ünvanlar biçiminde dağıtma gücü giderek artar: soylu sınıfın, bir toplumsal saygıya dayalı olan ve az ya da çok bilinçli bir toplumsal uzlaşma tarafından adı konmadan verilen simgesel sermayesi (onur/ünvan, şan), neredeyse bürokratik (uzlaşmayı resmen kabul etmekten başka bir şey yapmayan kararlar biçiminde) kitabına uygun bir nesnelleşmeye kavuşur. Bunun bir belirtisini, XIV. Louis ve Colbert'in yaptırdıkları "büyük soyluluk araştırmaları"nda görmek mümkündür: 22 Mart 1666 tarihli karar "gerçek soyluların isimleri, lakapları, konutları ve armalarını içeren bir *katalog*"un oluşturulmasını buyurur. İdari memurlar, soyluluk belgelerini (kralın şecere uzmanları ve arma yargıçları gerçek soylular konusunda çatışırlar) iyice kalburdan geçirirler. Konumunu kültürel sermayesine borçlu olan

15. A. Jouanna, *Le devoir de révolte, la noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1561*, Favard, 1989.

16. R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue, I*, Paris, 1980, s. 94.

cüppe aristokrasisiyle devlet tarafından atanma ve okulda elde edilen diplomalar üzerine kurulu *cursus honoruma* iyice yakınlaşmış oluruz.

Kısacası, dağınık, salt kolektif kabule dayalı bir simgesel sermayeden, kodlanmış, devlet tarafından verilmiş ve güvence altına alınmış, bürokratikleşmiş, *nesnelleşmiş bir simgesel sermayeye* geçilir. Bu süreci pek güzel resmeden şey ise, soylularla soylu olmayanlar, ama belki de özellikle aristokrasinin çeşitli kademeleri arasındaki simgesel dışavurumların (özellikle de giyim konusunda) dağılımını titizlikle hiyerarşik bir biçimde düzenleme eğilimindeki *savurganlığı önleme yasalarıdır*[17]. Devlet sırma, sim kumaş ve süslerle ipeğin kullanımını düzenler: bunu yaparken, aristokrasiyi, soylu olmayanların kötü kullanımlarına karşı savunur ama aynı zamanda da soylu sınıf içindeki hiyerarşi üzerinde kendi denetimini yaygınlaştırır.

Büyüklerin özerk dağıtım gücünün düşüş göstermesi, krala soylu kılma ediminin tekelini verir ve ödül olarak görülen görevlerin, giderek uzmanlık isteyen ve bir bürokratik kariyer gerektiren bir *cursus honorum* çerçevesinde belirtilmiş olan sorumluluk isteyen görevlere dönüşmesi de yine kralın *atama* tekeline sahip olmasını sağlar. Böylece, üst düzeyde gizemli bir iktidar biçimi olan *power of appointing and dismissing the high officers of state* yavaş yavaş yerleşir. Böylece, Blackstone'un deyişiyle *fountain of honour, of office and of privilege* olarak kurulan devlet, ünvanları *(honors), knights and baronets* yaparak, yeni şövalyelik *(knighthood)* grupları yaratarak, törensel üstünlükler atfederek, lordlar kamarası üyelerini [peers] ve tüm önemli kamu görevi sahiplerini atayarak, dağıtır[18].

Atama, kesinlikle çok gizemli, Marcel Mauss'un tanımladığı biçimiyle büyününkine uygun bir mantığa itaat eden

---

17. M. Fogel, "Modèle d'état et modèle social de dépense : les lois somptuaires en France de 1485 à 1560", in Ph. Genet et M. Le Mené, *Genèse, a.g.y.*, s. 227-235, özellikle de s. 232.

18. F.W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, s. 429.

bir edimdir. Nasıl ki büyücü, büyü evreninin işlemesiyle biriktirilmiş olan tüm inanç sermayesini harekete geçirirse, bir atama emrini imzalayan devlet başkanı ya da bir hastalık, sakatlık, vb. raporunu imzalayan bir hekim de, bürokratik evreni oluşturan kabullenme bağıntıları şebekesinin içinde ve aracılığıyla biriktirilmiş olan simgesel sermayeyi harekete geçirirler. Raporun geçerliliğini kim onaylar? Rapor verme hakkını veren belgeyi imzalayan kişi. Pekiyi onu kim onaylar? Sonsuza kadar giden bir gerilemenin içine sürükleniriz, bunun sonucunda da "durmak gerekir" ve tanrıbilimcilerin yöntemiyle, bu resmi kutsama edimlerinin uzun zincirinin son (ya da ilk) halkasına devlet adını verebiliriz[19]. Tüm otorite edimlerini, hem keyfi olan, hem de bu keyfilikleri bilinmeyen, Austin'in deyimiyle "meşru uygunsuzluk" edimlerini, bir simgesel sermaye bankası gibi güvence altına alan devlettir: Devlet başkanı, kendini devlet başkanı sanan birisidir ancak kendisini Napoléon zanneden delinin tersine, bunu yapmak için yetkili olarak kabul görür.

Atama ya da sertifika, *resmî* [officiel] edim ve söylemler sınıfına aittir; bunlar simgesel olarak etkilidirler, çünkü kendilerine otorite verilmiş, *resmî* yani *ex officio*, bir *officium (publicum)*, devlet tarafından verilmiş bir iş ya da görev sahibi kişiler tarafından, otorite durumunda yerine getirilirler: yargıcın ya da öğretmenin verdiği karar, zabıtlar ya da kararlar gibi resmî kayıt muameleleri; medeni durum, doğum, evlilik ya da ölüm belgeleri gibi, ya da satış belgeleri gibi bir hukuksal etki yaratmaya yönelik belgeler; resmi atamanın, yani öngörülen biçimlerde, görevlendirilmiş edimciler tarafından gerçekleştirilen ve resmi kayıtlara kurala uygun biçimde kaydedilen kamusal duyuru ediminin büyüsüyle, toplumsal olarak güvence altındaki toplumsal kimlikleri (yurttaş, seçmen, vergi mükellefi, anababa, mal sahibi, vb.) ya da meşru birlik ve grupları (aileler, dernekler,

19. Kafka konusunda, görünürdeki karşıtlığa rağmen, toplumbilimsel görüyle tanrıbilimsel görünün nasıl birleştiğini göstermiştim (P. Bourdieu, "La dernière instance" in *Le siècle de Kafka*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984, s. 268-270).

sendikalar, partiler, vb.) *yaratma* (ya da kurumlaştırma) yeğinliğine sahiptirler. Sahip olduğu otoriteyle bir varlığın (insan ya da şey) gerçekte meşru toplumsal tanımı dahilinde ne olduğunu, yani ne olmasına izin verildiğini, ne olmaya hakkı olduğunu, talep etme hakkına sahip bulunduğu toplumsal varlığını, (yasadışı çalışmanın karşıtı olarak) ne iş yapabileceğini sözcelemekle devlet, gerçek ve neredeyse kutsal bir *yaratıcı* güç kullanmaktadır (ve görünürde ona karşı yürütülen mücadelelerden pek çoğu, gerçekte onun bu gücünü, devletten, belirli bir eyleyiciler kategorisine –kadınlar, eşcinseller– kendisi için neyse, onu resmi olarak, yani kamu gözünde ve evrensel olarak olmasına izin vermesini isteyerek, kabul ederler). Devletin, yıldönümü/anma edimleri ya da okul törenleri gibi kutsama edimleri aracılığıyla verdiği ölümsüz biçimlerine bakmak, Hegel'in ifadesini değiştirerek "devletin yargısı, son yargıdır" diyebilmemiz için yeterlidir. (İlan etmenin, amacı kamuya sunmak, herkesin bilgisine sunmak olan bir usul anlamında, her zaman için özgün biçimde devlete ait olan –ve örneğin bir yasanın ilanında olumlanan– simgesel şiddet kullanma hakkının gaspedilme potansiyelini içermesinden dolayı, devlet hep, tüm ilan etme biçimlerini, yani kitap basımı ve yayını, tiyatro gösterileri, halka yönelik konuşmalar, karikatür, vb.'ni düzenleme, kurala bağlama iddiasını taşır.)

Zihinlerin devlet tarafından oluşturulması

Devletin iktidarını, sahip olduğu en özgül şey, yani kullandığı o tikel simgesel etkililik biçimi çerçevesinde gerçekten anlayabilmek için, daha eski bir makalemde önermiş olduğum üzere[20], geleneksel olarak birbiriyle bağdaşmaz gibi görünen entelektüel gelenekleri aynı açıklayıcı model içinde bütünleştirmek gerekir. Böylece, gerekli olan, önce, toplumsal dünyaya ilişkin fizikçi görüyle, yani toplumsal ilişkileri fiziksel güç ilişkileri olarak kavrayan görüyle bu dünyayı simgesel güç ilişkileri, anlam ilişkileri, iletişim iliş-

20. P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, 3, Haziran 1977, s. 405-441.

kilerine dönüştüren "güdümbilimsel" [sibernetik] ya da göstergebilimsel görü arasındaki karşıtlığı aşmaktır. En kaba güç ilişkileri, aynı zamanda da simgesel ilişkilerdir, boyun eğme, itaat edimleri de bilgisel edimlerdir ve bu sıfatla bilgisel yapıları, algılama biçim ve kategorilerini, görü ve ayırma ilkelerini harekete geçirirler: toplumsal eyleyiciler, toplumsal dünyayı, dünyada mevcut şeylerin tümüne, özellikle de toplumsal yapılara uygulanabilecek bilgisel (Cassirer'in deyişiyle "simgesel biçimler", Durkheim'ın deyişiyle sınıflandırma biçimleri, görü ve ayırma; bunların tümü, az ya da çok ayrı kuramsal gelenekler dahilinde aynı şeyi söylemenin değişik biçimleridir) yapılardan geçerek kurarlar.

Bu bilgisel yapılar, tarihsel olarak oluşmuş, yani, toplumsal olarak doğuşları yeniden çizilebilecek, Saussure'ün verdiği anlamla keyfi, Leibniz'in deyişiyle sözleşmeye bağlı, *ex instituto* biçimlerdir. Ve Durkheim'ın "ilkeller"in dünyaya uyguladıkları "sınıflandırma biçimleri"nin içinde yer aldıkları grupların yapılarının katıştırılmasının bir ürünü olduğuna ilişkin varsayımını genelleştirerek, farklılaşmış toplumlarda devletin, evrensel bir biçimde, belli bir topraksal çevre düzeyinde özdeş ya da benzer bilgisel yapıları dayatabilme ve aşılayabilme durumunda olduğunu ve bu nedenle, dünyanın, "ortak kanının dünyası" biçimindeki deneyiminin kökeninde yer alan, anlamı üzerinde bir "mantıksal konformizm"in ve bir "ahlaksal/manevi konformizm"in (terimler Durkheim'ındır), zımni, düşünmeöncesi, dolaysız bir sözleşmenin temeli olduğunu varsayabiliriz. (Dünyanın yukarıda belirtilen deneyimini gün ışığına çıkaran fenomenologlar ve tanımlamayı tasarlayan etnoyöntembilimciler, onu temellendirme, açıklama zahmetine girişmezler: açıklamaya çalıştıkları toplumsal gerçekliğin oluşma ilkelerinin toplumsal oluşumu sorusunu sormayı ve devletin, eyleyicilerin toplumsal düzeni üretmek için hayata geçirdikleri ilkelerin oluşturulmasındaki katkısını ihmal ederler.)

Az farklılaşmış toplumlarda, (paradigması eril/dişi karşıtlığı olan) ortak görü ve ayrım ilkeleri, zihinlerde (ya da

bedenlerde) toplumsal yaşamın zamansal ve uzamsal düzenlenmesinden, özellikle de ayine maruz kalanlarla kalmayanlar arasındaki kesin farklılıkları kuran *kurumlandırma ayinlerinden* geçerek kurulurlar. Bizim toplumlarımızda, devlet, toplumsal gerçekliği oluşturma araçlarının üretim ve yeniden üretimine belirleyici bir ölçüde katkıda bulunur. Örgütsel yapı ve pratikleri düzenleyen merci sıfatıyla, eyleyicilerin bütününe tekbiçimli olarak dayattığı bedensel ve zihinsel baskı ve disiplinler aracılığıyla, kalıcı yatkınlıkları biçimlendiren bir eylemde bulunur. Ayrıca, cinsiyete, yaşa, "uzmanlığa", vb. göre tüm temel sınıflandırma ilkelerini dayatır ve aşılar; ve örneğin ailenin kökeninde yer alan, bir de okul (seçilenler ile elenenler arasında, tıpkı soyluların kabul töreninin yaptığı gibi, kalıcı, çoğunlukla değişmez farklılıkların kurulduğu bir *kutsanma* uzamı olan okul) sistemi aracılığıyla işleyen tüm kurumlandırma törelerinin simgesel etkililiğinin kökeninde yer alır.

Devletin kuruluşu, tüm "uyruk"larına içkin olan bir tür ortak aşkın tarihselliğin kurulmasıyla birlikte gerçekleşir. Pratiklere dayattığı çerçeveleme, kuşatma aracılığıyla devlet, ortak algılama ve düşünce biçim ve kategorileri, toplumsal algılama, anlak ya da bellek çerçeveleri, zihinsel yapılar, devletsel sınıflandırma biçimleri kurar ve aşılar. Buradan hareketle, *habitus*'lerin bir tür dolaysız düzenlenmesinin koşullarını yaratır; bu düzenlenme de, bizatihi, ortak kanıyı oluşturan paylaşılmış apaçıklıklar bütünü üzerindeki bir tür uzlaşmanın temelidir. Örneğin, toplumsal takvimin büyük hareketleri, özellikle de çağdaş toplumların "mevsimsel göç"lerini belirleyen okul tatilleri, aynı zamanda hem ortak nesnel göndergeleri, hem de izin verilen öznel ayrışım ilkelerini güvence altına alır ve böylece, yaşanan zamanların yok edilemezliğinin ötesinde, toplumsal yaşamı olabilir kılabilmek için yeterli derecede uyuşan "zamana ilişkin iç deneyimler" sağlar.

Ama devlet düzeninin dolaysız itaati sağlayabilmesini anlamak için, yeni-Kantçı geleneğin entelektüalizmiyle bağlarımızı koparmamız ve bilgisel yapıların bilincin biçimleri değil bedenin elverişlilikleri ve devletin buyruklarına

itaatimizin bir güce mekanik itaat de, bir buyruğa/düzene bilinçli bir rıza gösterme de olmadığını görmeliyiz. Toplumsal düzen bir sürü *düzene çağrıyla* doludur ve bunlar ancak kendilerini seçmeye önceden hazır olanlar için bu işlevlerini yerine getirir ve bilincin ya da hesabın yollarından geçmeksizin derinlere gizlenmiş bedensel elverişlilikleri *uyandırırlar*. Marksizmin, bilinç felsefelerinin entelektüalist geleneği içine kapanıp kalmasından dolayı anlayamadığı işte bu, egemenlik altındakilerin kendi zihinsel yapılarını da üreten bir toplumsal düzenin yapılarına kanısal biçimde itaatleridir: marksizmin simgesel egemenliğin sonuçlarını açıklamak için kullandığı "yanlış bilinç" kavramında fazlalık olan "bilinç"tir ve "ideoloji"den söz etmek, *inançların* düzeninde konumlanan, yani bedensel elverişliliklerinin en derininde konumlanan şeyi, "bilinçlenme" olarak adlandırılan entelektüel evirme tarafından dönüştürülmeye uygun olan *tasarımlar* düzeninde konumlandırmak anlamına gelir. Kurulu düzene boyun eğme kolektif soyoluş [phylogenèse] ve bireysel varlıkoluş [ontogenèse], tarihin bedenlere kazıdığı bilgisel yapılarla bunların uygulandığı dünyanın nesnel yapıları arasındaki uyumun ürünüdür: devletin buyruklarının apaçıklığı ancak kendisinin algılanmasını sağlayan bilgisel yapıları dayattığından dolayı böylesine güçlü bir biçimde dayatılır. (En yüce özveriyi, *pro patria mori*'yi olanaklı kılan koşulların çözümlemesini bu bakış açısından hareketle yeniden ele almak gerekir.)

Ancak, Durkheimcı biçimiyle olsa da, yeni-Kantçı geleneği bir başka noktada da aşmak ve bunu yapısalcı gelenekten simgesel olguları sistemler olarak düşünmek için elzem olan araçları talep ederek yapmak gerekir. Gerçekten de, eğer *opus operatum*'a ayrıcalık tanıyarak kendi kendisini, simgesel, özellikle de söylencesel [mitik] üretimin etkin boyutunu yani *modus operandi*'yi bilmezlikten gelmeye mahkûm ediyorsa da, Lévi-Strauss (ya da *Les Mots et les Choses [Sözcükler ve Şeyler]* çerçevesinde Foucault) usulü simgesel yapısalcılığın takdir edilecek bir yanı vardır; o da simgesel sistemlerin tutarlılığını, yani bunların *etkililiğinin* (bu etkililiğin açıkça arandığı hukukta, ya da mitos veya din

örneğinde görüldüğü gibi) en büyük ilkelerinden birini ortaya çıkarmaya bel bağlamasıdır. Simgesel düzen, sağlamlık ve dirençlerinin bir kısmını, en azından görünüşte, tutarlı ve sistemli olmalarına, toplumsal dünyanın nesnel yapılarına nesnel olarak bağlanmış bulunmalarına borçlu olan bildik yapıların, eyleyicilerin tamamına dayatılması üstünde durur. Bizi, bilinçdışının tüm bağlarıyla, kurulu düzene bağlayan kanısal boyun eğme bağıntısını temellendiren de işte bu dolaysız ve zımni anlaşmadır (ve bu anlaşma her yönüyle açık bir sözleşmenin karşıtıdır). Meşruluğun kabulü, Max Weber'in sandığı gibi, açık bilincin özgür bir edimi değildir. Kökenleri, zamansal ritimleri (örneğin okulda geçen zamanın tamamen keyfi bir biçimde *saatlere* bölünmesi) ve nesnel yapıları düzenleyenler gibi, bilinçdışı bir biçime bürünmüş katışık yapılar arasındaki dolaysız anlaşmada yer alır.

Egemen olanların egemenliklerini, gerçekte pek de şaşırtıcı bir biçimde, kolayca dayatmalarını açıklayan da bu düşünüm-öncesi anlaşmadır: "İnsanların işlerini felsefi bir gözle değerlendirenler için hiçbir şey, sayıları daha çok olanların *(the many)* daha az olanlar *(the few)* tarafından nasıl kolayca yönetildiklerini görmekten ve insanların bizzat kendi duygu ve tutkularını yöneticilerinin yararına nasıl bastırdıklarını gözlemlemekten daha şaşırtıcı değildir. Kendi kendimize bu şaşırtıcı şeyin nasıl gerçekleştiğini sorduğumuzda, kuvvet hep yönetilenlerden yana olduğuna göre, yöneticilerin kendilerini desteklemek için kanaatten başka bir şeye sahip olmadığını buluruz. Dolayısıyla yönetimin üstünde kurulu olduğu tek şey kanaattir ve bu ilke en despotik ve askeri yönetimleri olduğu kadar en özgür ve halkçı yönetimleri de bağlar[21]." Hume'un şaşkınlığı her siyaset felsefesinin temel sorununu ortaya çıkarır; o sorun ise, olağan yaşamda aslında ortaya çıkmayan bir sorunun ortaya konmasıyla çelişkili bir biçimde gizlenir. Gerçekten de, asıl sorun yaratan, temel olarak, kurulu düzenin sorun

21. D. Hume, "On the First Principles of Government", *Essays and Treatises on Several Subjects*, 1758.

yaratmamasıdır; kriz durumlarının dışında devletin ve onun kurduğu düzenin meşruluğuna ilişkin bir sorunun olmamasıdır. Devlet, düzenli bir toplumsal dünya yaratmak için, ille de buyruk vermeye ve fiziksel bir baskı uygulamaya gereksinim duymaz: nesnel yapılarla uyum sağlayan içine katılmış bilgisel yapıları üretebilecek ve böylece Hume'un sözünü ettiği inancı ve kurulu düzene kanısal boyun eğmeyi sağlayabilecek durumda olduğu sürece bu böyledir.

Bununla birlikte, bu temel siyasal inancın, bu doxa'nın, ancak rakip görülere karşı verilen mücadeleler sonucu kendisini dayatmış olan bir ortodoksluk, bir doğru, egemen görü olduğu ve fenomenologların sözünü ettikleri "doğal tutum"un, yani ortak kanı dünyasının ilk deneyiminin, tıpkı kendisini olabilir kılan algılama kategorileri gibi siyasal olarak kurulu bir ilişki olduğunu da unutmamak gerekir. Bugün, bilincin ve tercihin berisinde bir apaçıklık biçiminde ortaya çıkan, çoğu zaman mücadelelerin hedefi olmuş ve ancak egemen olanlar ile olmayanlar arasındaki çatışmaların sonucunda kurulmuştur. Tarihsel evrimin en büyük etkisi, safdışı bırakılmış olan yan olanakları geçmişe, yani bilinçdışına iterek tarihi yıkmaktır. Devletin, kendi kapsamında geçerli olan görü ve bölünme ilkelerinin temeli olarak çözümlenmesi, aynı zamanda hem devlet tarafından kurulu düzene kanısal katılımı, hem de görünürde doğal olan bu katılımın özgün biçimde siyasal temellerini anlamamızı sağlar. Doxa, özel bir görüş açısıdır, kendini evrensel olarak dayatan bir görüş açısı, egemen olanların görüş açısıdır; devlete egemen olarak egemen olan ve devleti yapmakla kendi görüş açılarını evrensel görüş açısı olarak oluşturmuş olanların görüş açısı...

Böylece, devlet iktidarının özgün biçimde simgesel boyutunu tamamen açıklayabilmek için, Max Weber'in, din üzerine yazılarıyla, özelleşmiş eyleyiciler ve bunların özgül çıkarlarını yeniden devreye sokarak simgesel sistemler kuramına yaptığı katkıdan yararlanılabilir. Gerçekten de, Max Weber, tıpkı Marx gibi, simgesel sistemlerin yapısına (nitekim onları böyle adlandırmaz) işlevinden daha az önem vermişse de, dikkati bu tikel ürünleri üretenlere (kendisini

ilgilendiren örnek kapsamında, bunlar dinsel eyleyicilerdir) ve onların *etkileşimlerine* (çatışma, rekabet, vb.) çekmek gibi bir övünce de sahiptir. Hukuğu anlamak için hukukçular topluluğuyla ilgilenmek gerektiğini söyleyen bir Engels metnini anıştırmak mümkün olsa bile, üretimin uzmanlaşmış eyleyicilerin varlığını es geçen Marksistlerden farklı olarak, Weber, dini kavramak için, Cassirer ya da Durkheim gibi dinsel türden simgesel biçimleri ya da hatta, yapısalcılar gibi, dinsel mesajın, mitolojik derlemelerin ya da "söylemler"in içkin mesajını incelemenin yeterli olmadığını anımsatır; o, dinsel mesajı üretenlerle, onları harekete geçiren özgül çıkarlarla, mücadelelerinde yararlandıkları stratejilerle (örneğin aforoz bağlamında) ilgilenir. O zaman da, bu simgesel sistemleri hem işlevleri, hem yapıları, hem de ortaya çıkışları bağlamında anlayabilecek araçlara sahip olmak için, (kendisine tamamen yabancı olan) yapısalcı düşünce kipini, yalnızca simgesel sistemlere değil, hatta ("söylemler"e indirgenemeyen) simgesel *tavır almaların* uzamına değil, aynı zamanda da bunları üreten eyleyicilerin sistemine, daha da ötesi sahip oldukları *konumların* uzamına (örneğin, benim dinsel alan olarak adlandırdığıma) uygulamak yeterli olacaktır.

Devlet için de durum aynıdır. Devletin etkisinin simgesel boyutunu, özellikle de *evrensellik etkisi* olarak adlandırabileceğimiz şeyi kavramak için, bürokratik mikrokozmosun özgül işleyişini anlamak gerekir; devletin eyleyicilerinin, özellikle de devleti kurmakla, hele de devletin ne olduğunu söyleme kisvesi altında, ne olması gerektiğini (dolayısıyla da egemenliğe ilişkin işbölümünde bu söylemi üretenlerin konumunun ne olması gerektiğini) söyleyerek devleti vareden edimsel söylemi üretmekle kendilerini devlet aristokrasisine dönüştüren hukukçuların evreninin doğuş ve yapısını çözümlemek gerekir. Özellikle de hukuksal alanın yapısıyla ilgilenmek, simgesel sermaye olarak işlerlik göstermeye önceden elverişli olan bu tikel kültürel sermaye biçimine, yani hukuksal yetkinliği elinde tutanların oluşturduğu grubun türüne ortak çıkarlarına ve henüz özerklik düzeyi zayıf olan hukuksal alandaki konumuyla bağlantılı olarak,

yani kralın iktidarına oranla bunların her birinin karşısına çıkan özgül çıkarlara dikkat etmek gerekir. Böylece, bu eyleyicilerin, kendi tikel çıkarlarının ifadesine evrensel bir biçim vermekte, bir kamu hizmeti, bir kamu düzeni kuramı yapmakta ve böylece kral hakkı, "kralın diyarı" karşısında *devlet hakkını* özerkleştirmeye çalışmakta, "*Res publica*"yı, sonra da eyleyicilere –kral bile olsa– aşkın (ve onların geçici bir tecessümü olan) bir merci olarak cumhuriyeti icat etmekte çıkarları olduğu anlaşılır: özgül sermayeleri ve tikel çıkarlarından dolayı, bu eyleyiciler, kendilerine konumlarını doğrulayan şeyler sunarken, yavaş yavaş hukukçuların basit bir kurgusu, *fictio juris* olmaktan çıkıp, işlevlerine ve işleyişine geniş çapta boyun eğilmesini ve ilkelerinin kabulünü dayatacak güçte bir düzene dönüşen devleti kuran ve kurumlandıran bir devlet söylemi üretir oldular.

Tekelin tekelleştirilmesi

Fiziksel ve simgesel şiddet üzerinde devlet tekelinin oluşturulması, aynı zamanda da, birbirinden ayrılmaz biçimde, bu tekele bağlı avantajların tekelini elde etmek için verilen mücadelelerin alanının oluşturulmasıdır. Devletin ortaya çıkışıyla bir arada yer alan görece birleşme ve evrenselleşmenin karşılığı o devletin ürettiği ve sağladığı evrensel kaynakların birkaç kişi tarafından tekelleştirilmesidir (Weber, tıpkı kendisinden sonra gelen Elias gibi, bir devlet sermayesinin oluşum sürecini ve bu sermayenin, onu üretmeye katkıda bulunan, hatta daha ötesi onu üretirken kendisini de üreten devlet aristokrasisi tarafından tekelleştirilme sürecini bilmezlikten gelir). Ne var ki bu *evrensellik tekeli* ancak evrensel olana bir boyun eğme (en azından görünürde) ve meşru olarak, çıkar gütmezmiş gibi sunulan egemenliğin evrenselci tasarımının evrensel olarak kabulü pahasına elde edilebilir. Marx gibi, bürokrasinin kendisine ilişkin olarak sunmak istediği resmi imgeyi tersine çeviren ve bürokratları, kamu kaynaklarının özel mülkiyet sahipleri gibi davranan birer evrensellik gaspçısı olarak sunanlar, tarafsızlık ve kamu malına çıkar gütmeden fedakârca davranma değerlerine (bu değerler, sonucunda, devletin

evrenselliğin ve genel çıkara hizmetin mekânı olarak devletin resmî tasarımının ortaya çıktığı ve kendisini dayattığı, simgesel oluşumun o uzun çalışmasının tarihi ilerledikçe, kendilerini memurlara daha da artan bir güçle dayatırlar) olan zorunlu göndermenin son derece gerçek sonuçlarını bilmezler.

Evrensel olanın tekelleştirilmesine ilişkin çalışma, özellikle de bizatihi bürokratik alanın içinde gerçekleşen bir evrenselleştirme çalışmasının sonucudur. *Komisyon* –kamu çıkarı güden bir görevle yükümlü kılınmış ve evrensel önermeler sunmak üzere kendi tikel çıkarlarını aşmaya davet edilen insanlardan oluşan bir bütün– olarak adlandırılan o tuhaf kurumun işleyişinin çözümlemesinin de işaret edeceği gibi, resmî kişilikler, sürekli "toplumun görüş açısı" için çalışmak, hatta bunun için kendi tikel görüşlerini feda etmek, ya da en azından kendi görüşlerini, bir resmiyet retoriğine başvurarak meşru, yani evrensel görüş olarak oluşturmak zorundadırlar.

Evrensellik, bir evrensel kabulün konusudur ve bencil (özellikle de ekonomik) çıkarların feda edilmesi evrensel olarak meşru kabul edilir (kolektif yargı, bireyin tekil ve bencil bakış açısından yükselmek için harcanan çabada, grubun değerinin ve her türlü değerin yaratıcısı olarak bizatihi grubun kabullenilmesinin, yani *is*'dan *ought*'a doğru bir geçişin tezahüründen başkaca bir şey göremez ve onaylayamaz). Bu, tüm toplumsal evrenlerin, farklı düzeylerde de olsa, evrenselleşmenin maddi ya da simgesel yararlarını/kârlarını sunma ("kendilerini kurala uydurma"ya çalışan stratejilerin de peşinden koştukları bunlardır) eğilimi göstermeleri anlamına gelir. Bir de, bürokratik alan gibi, en ısrarlı biçimde evrensel olana boyun eğme talebinde bulunan evrenlerin, böylesi yararları elde etmeye özellikle yatkın oldukları anlamına...

Evrenselleşmenin getirdiği yarar, hiç şüphesiz, evrenselliğin ilerlemesinin tarihsel itici güçlerinden biridir. Evrensel değerlerin (akıl, erdem, vb.) en azından sözel olarak kabul gördüğü ve evrensel kurallara uygunlukla bir tutulan kâr-

ların/yararların (en azından olumsuz olanların) elde edilmesini amaçlayan evrenselleştirme stratejileriyle resmî olarak kendilerini evrenselliğe adamış bu evrenlerin yapıları arasında döngüsel bir güç kazanma sürecinin içinde oluştuğu evrenlerin yaratılmasına zemin hazırladığı ölçüde bu böyledir. Toplumbilimsel bakış, idare hukukunda sözcelendirildiği şekliyle resmi norm ve, çıkargütmeme zorunluğundan her türlü sapmalarıyla, "kamu hizmetinin özel amaçlarla kullanılması"na ilişkin bütün örnekleriyle (kamu mal ve hizmetlerinin kötüye kullanılması, yolsuzluk ya da nüfuz ticareti, vb.) ya da, daha sapkın bir şekilde, hukukun uygulanmaması ya da çiğnenmesinden çıkar sağlamaya yönelik her türlü "hukuk-dışı"lıklarıyla, idari hoşgörmeleriyle, özel durumlarıyla, yetki suistimalleriyle birlikte idari pratik arasındaki açıklığı bilmezlikten gelemez. Ancak yine de, toplumbilim, eyleyicilerden özel çıkarlarını görevlerine yazılı olan zorunluluklara feda etmesini ("memur kendini tümüyle görevine vermelidir") isteyen bu normun sonuçlarına, ya da daha gerçekçi bir ifadeyle, çıkar gütmemenin sağladığı çıkarın ve bürokratik alanın çelişkili mantığının yarar sağladığı her türden "incelikli iki yüzlülükler"in sonuçlarına gözlerini kapayamaz.

EK

Aile ruhu

Normal ailenin egemen, meşru tanımı (hukukta olduğu gibi açık, ya da, örneğin INED[1] veya INSEE'nin aileye ilişkin soru formlarındaki gibi gizli tanımı); ev, hane, hanehalkı, *house, home, household* gibi, aileyi tanımlama görünüşü altında, aslında toplumsal gerçekliği oluşturan bir isimler kümesine dayanır. Bu tanıma göre aile, birbirlerine, ya bağ, yani evlilik, ya soy zinciri, ya da daha istisnai bir biçimde evlat edinme yoluyla bağlanan, birbiriyle akraba bir bireyler bütünüdür. Kimi etno-yöntembilimciler işi daha da ileri götürür ve bizim gerçeklik olarak gördüğümüz şeyin, özellikle de kendisini adlandırmak için toplumsal dünyadan aldığımız sözlükçe aracılığıyla oluşturulan bir kurgu olduğunu söylerler. Ve bugünün ABD'sinde "aile" olarak belirtilen pek çok grubun bu egemen tanıma kesinlikle uymadığını, çekirdek ailenin, modern toplumların çoğunda, evli olmaksızın birlikte yaşayan çiftlere, tek ebeveynli ailelere, evli olup da ayrı yaşayan çiftlere, vb. oranla bir azınlığın deneyimi olduğunu ileri sürerler[1]. Gerçekte de, "hep böyledir" görünümü altında sunulduğundan dolayı, bizim *doğal* olarak değerlendirme durumunda kaldığımız aile (özellikle de Ariès ve Anderson'un özel alanın doğuşuna ya da Shorter'ın aile duygusunun icadına ilişkin çalışmalarının işaret ettikleri gibi) yeni ve belki de, az ya da çok ivedi bir biçimde yok olmaya yüz tutmuş (evlilikdışı birlikte yaşama

1. INED: Institut National d'Etudes Démographiques, Fransa'da Nüfus'tan sorumlu Devlet Bakanlığı ve Araştırma Bakanlığı'na bağlı bilimsel ve teknik nitelikli kamu kuruluşu. [ç.n.]
2. Burada, etno-yöntembilimsel kuşkuyu, gözünü budaktan sakınmaksızın ortaya koyan tek bir yapıttan söz edeceğim: J.F. Gubrium ve James A. Holstein, *What is family ?*, Mountain View, Cal., Mayfield Publishing Co., 1990.

oranının artışı ve gözümüzün önünde ortaya çıkan yeni aile biçimlerinin düşündürdüğü gibi) bir icattır.

Ancak, ailenin yalnızca bir sözcük, sözel bir icat olduğu kabul edildiği takdirde, insanların aile sözcüğüyle belirttiği şeye, o bir tür "lafta aile" ya da, daha iyisi "kâğıtta aile"ye ilişkin sahip oldukları tasarımları çözümlemek gerekir. Aile üzerine söylemde, değerle yüklenmiş bir toplumsal bağıntılar görünümünü belirten bir tür siyasal ideoloji olduğunu gören etno-yöntembilimciler, bu sıradan ya da bilgece söyleme ortak olan belli sayıda önvarsayımı ortaya çıkarırlar.

Birinci özellikler bütününü ele alalım: Bir gruba, bir bireyin özelliklerini atfetmeye dayanan bir tür insanbiçimcilikle [anthropomorphisme], aile; üyelerini aşkın bir gerçeklik, ortak bir yaşam ve bir ruhu ve tikel bir dünya görüşü olan insanlar-aşırı bir anakişi olarak tasarlanır. İkinci özellikler bütününe göreyse; aile tanımlarının ortak yanı, onun, sınırların durmadan yinelenmesi çabasına girişmiş ve içerinin kutsal *sanctum* olarak (dışarının karşıtı bir biçimde) idealleştirilmesine yönelmiş ayrı bir toplumsal evren gibi varolduğunu varsaymaları olacaktır. Bu kutsal, gizli, kapıları mahremiyetinin üzerine kapanmış, dışarıdan eşiğin oluşturduğu simgesel engelle ayrılmış evren, kendisini sonsuza değin sürdürür ve kendi ayrımını, *privacy*'sini, bilgiye engel olarak, özel işlerin gizliliği, arka odanın *(backstade)*, özel alanın korunması biçiminde devam ettirir. Bu *privacy* izleğine üçüncü bir izlek, konut [Fransızca'da *demeure;* "demeurer/ varkalmak/ aynı kalmak" sözcüğünün bir türevidir] izleği, varkalan istikrarlı mekân ve sürekli bir birim olarak, sonsuza değin aktarılabilen haneyle kalıcı biçimde bir tutulan hanehalkı izleği eklenebilir.

Böylece *family discourse*'ta, ailenin aile konusunda kullandığı söylemde, hanenin birliği, istenç sahibi, düşünme, duygu ve eylem yeteneğine sahip ve hanehalkı ilişkilerini iyi biçimde yaşama konusunda bir bilgisel önvarsayımlar ve normatif yönergeler bütünü üzerine kurulu etkin bir eyleyici olarak tasarlanır: ekonomik dünyanın sıradan yasalarının askıya alındığı bir evren olan aile, güvenin *(trusting)* ve

karşılıksız vermenin *(giving)* –pazar ve alış-verişin karşıtı olarak– yeri, ya da Aristoteles'in deyimini kullanacak olursak *philia*'nın, (bu, çoğunlukla dostluk olarak çevrilen ama aslında hesapçı zihniyetin reddini belirten bir sözcüktür) yeri; deyimin dar anlamıyla çıkarın, yani mübadelelerdeki karşılıklılık arayışının, askıya alındığı yerdir. Sıradan söylem, çoğunlukla ve kuşkusuz evrensel olarak, ailede insan ilişkileri için ideal modeller bulur (örneğin, kardeşlik türünden kavramlar) ve resmi tanımlamaları çerçevesinde aile ilişkileri, başlıbaşına bir toplumsal bağıntının oluşum ve değerlendirilme ilkeleri olarak işlerlik göstermeye yöneliktir.

İyi temellendirilmiş bir kurgu

Bunlarla birlikte, ailenin bir sözcükten başka bir şey olmadığı doğruysa da, doğru olan bir başka şey de onun bir *parola,* hatta, daha da uygunu, bir *kategori,* kolektif gerçekliğin oluşturulmasındaki kolektif ilke olduğudur. Çelişkiye düşmeksizin, aynı zamanda, hem toplumsal gerçekliklerin, toplumsal kurulma dışında temeli olmayan toplumsal kurgular olduğu, hem de kolektif olarak kabul gördüklerinden dolayı, bunların gerçekten var olduğu söylenebilir. Aile gibi sınıflandırıcı kavramların her tür kullanımında, hem bir tanımlamayı, hem de evrensel olarak kabul edildiği ve kendiliğinden varmışçasına benimsendiğinden dolayı bu görünümüyle seçilemeyen bir talimatı devreye sokarız: aile adını verdiğimiz ve *sahici* aileler kategorisine dahil ettiğimiz kategorinin *gerçek* bir aile olduğunu, zımni olarak kabul ederiz.

Böylece, etno-yöntembilimle birlikte, ailenin toplumsal gerçekliğin bir kuruluş ilkesi olduğunu kabul edebiliyorsak da, bu kez etno-yöntembilimin karşısında yer alarak, bu kuruluş ilkesinin de bizatihi toplumsal olarak kurulduğunu ve belli bir açıdan toplumsallaşmış tüm eyleyicilere ortak olduğunu da anımsatmamız gerekir. Bir başka deyişle, bu, ortak bir görü ve bölünme ilkesi, bizatihi kendisi de ailelere bölünme biçiminde gerçek anlamda düzenlenmiş olan bir evrende işlerlik gösteren bir toplumsallaştırma çalışmasın-

dan geçerek bize aşılanmış olduğundan ötürü hepimizin zihninde var olan bir *nomos*'tur. Bu kuruluş ilkesi, bizim *habitus*'ümüzün oluşturucu öğelerinden biridir; şöyle ya da böyle toplumsallaştırılmış tüm beyinlere aşılanmış olduğundan, aynı zamanda hem bireysel, hem de kolektif olan bir zihinsel yapıdır; algılama ve pratiğin, toplumsal dünyanın anlamı (özellikle de aile sözcüğünün anlamı) konusundaki uzlaşmanın temelinde, *ortak kanının* temelinde yer alan zımni bir yasasıdır *(nomos)*. Bu da, iyi bir yöntemde, sorgulanması gereken ortak kanının ön-kavramlarının ve kendiliğinden toplumbilimin *folk category*'lerinin, burada olduğu gibi, çağrıştırdıkları gerçekliğin yapılmasına katkıda bulunduklarından dolayı haklı temellere dayanabileceği anlamına gelir. Toplumsal dünya söz konusu olduğunda, sözcükler şeyleri yaparlar çünkü şeylerin varoluşu ve anlamı üzerindeki uzlaşmayı, ortak kanıyı, herkesçe, sanki kendiliğinden varmış gibi, kabul gören *doxa*'yı yapan onlardır. (Bu herkesçe paylaşılan apaçıklığın gücünü ölçmek için, burada, kısa süre önce, toplumsal acı çekme konusunda bir anket için görüştüğümüz kadınların tanıklıklarını aktarabiliriz: bu kadınlar, yaşta ilerledikçe daha da kesin bir biçimde evli ve çocuk sahibi olmayı dayatan zımni norma uymadıklarından, kurala uymaları, "düzene girmeleri", bir eş bulup çocuk yapmaları için üzerlerinde kurulan tüm toplumsal baskıları dile getirdiler -örneğin, akşam yemekleri ya da davetlerde, yalnız kadın statüsünün yarattığı sıkıntı ve sorunlar ya da mükemmel olmayan, tamamlanmamış, sanki biraz özürlü bir toplumsal varlık olarak tam anlamıyla ciddiye alınmamanın güçlükleri.)

Aile, hem (içselleştirilmiş bir kolektif olarak) bireylere içkin, hem de tüm diğerlerinde nesnellik biçiminde karşılarına çıktığından dolayı aşkın olan bir kuruluş ilkesidir: Kant'ın kullandığı anlamda bir aşkınsaldır, ancak tüm *habitus*'lere içkin olduğundan kendini aşkın olarak dayatır. Toplumsal gruplara (aileler, etnik gruplar ya da uluslar) özgü varlıkbilimin temeli budur: toplumsal gruplar, hem toplumsal yapıların nesnelliğinde, hem de nesnel olarak düzenlenen zihinsel yapıların öznelliğinde yer aldıklarından, belli bir

etno-yöntembilimsel eleştirinin önerdiği gibi, kendilerini görünürde saf düşünce varlıklarının yokluğuna gönderen kurma edimlerinin ürünü olmalarına karşın, deneyimin karşısına şeylerin saydamsızlığı ve direnciyle çıkarlar.

Böylece nesnel toplumsal kategori olarak (yapılaştıran yapı) aile, öznel toplumsal kategori olarak (yapılanmış yapı), yani nesnel toplumsal kategorinin yeniden üretilmesine katkıda bulunan binlerce tasarım ve eylemin (örneğin evliliğe ilişkin olanlar) ilkesini oluşturan zihinsel kategori olarak ailenin temelidir. Bu, toplumsal düzenin yeniden üretilmesinin döngüsüdür. Öznel kategoriler ile nesnel kategoriler arasında böylece oluşan uyum, "apaçık" olarak algılanan, *taken for granted* bir dünya deneyiminin temelini oluşturur. Görünürde hiçbir şey aileden daha doğal değildir: bu keyfi toplumsal oluşum, görünürde, doğal ve evrensel olanın yanında konumlanır.

Kurma çalışması

Aile tüm toplumsal kategorilerin en doğalı olarak görülüyorsa ve bundan dolayı tüm *toplumsal gruplar*'a model oluşturmaya koşuluysa, bunun nedeni, ailesel olan'a ilişkin kategorinin, *habitus*'lerde sınıflandırıcı bir kalıp ve toplumsal dünya ile tikel bir toplumsal grup olarak ailenin ilkesi, bizatihi bir ailenin içinde gerçekleşmiş toplumsal kurgu olarak edinilen bir ilke olarak işlerlik göstermesidir. Aile, gerçekten de, hem töresel, hem teknik, kurulan birliğin üyelerinden her birinde kalıcı bir biçimde, o birliğin varlığının ve süreğenliğinin koşulu olan *bütünleşme*'yi sağlamaya özgü duygular kurmayı amaçlayan tam bir *kurma çalışması*'nın ürünüdür. Kurma ayinleri (Fransızca'da "kurma/instituer" sözcüğü *stare*'den gelir, *stare*'nin anlamı da durmak, sabit olmak demektir) aileyi, birlik halinde, bütünleşmiş, birlikçi, dolayısıyla sabit, istikrarlı, bireysel duyguların dalgalanmalarına kayıtsız bir kendilik olarak kurmayı amaçlar. Ve yaratma yolundaki bu açılış edimlerinin (soyadının dayatılması, evlilik, vb.) mantıksal devamı olarak, bir tür süregiden yaratım aracılığıyla, *aile duygusunun zorunlu sevgileri* ve *sevgisel yükümlülüklerini* (karıkoca aşkı, anababa sevgisi, soy-

daşlık sevgisi, kardeşlik sevgisi, vb.) üretmeyi hedefleyen sayısız yeniden doğrulama ve güçlendirme edimi mevcuttur. Duygulara "iyi bakma" yönündeki bu çalışma, duygusal nesne oluşumu ve libidonun toplumsallaştırılması (örneğin "o senin bacın" önermesi, kardeşlik sevgisinin cinsellikten arındırılmış toplumsal libido olarak –ensest tabusu– dayatılmasını içerir) olarak basit *adlandırma*'nın mükemmelleştirici etkisini arttırır.

Ailenin, adsal bir kurgudan üyeleri arasında yoğun sevgisel bağlar bulunan gerçek bir gruba nasıl dönüştüğünü anlamak için, sevme zorunluluğunu seven yatkınlığa dönüştürmeye ve ailenin üyelerinden her birini, fedakârlıklar, cömertlikler ve dayanışmalar (aynı zamanda da gündelik yaşamın sayısız olağan mübadele ilişkileri, birbirine yardım etme, hizmet verme, ziyaretler, ilgiler, incelikler, vb. ya da çoğu zaman bir araya gelen ailenin bütünleşmesini kutsayan fotoğraflarla ölümsüzleşen aile toplantılarının olağan-dışı ilişkileri) üreten bir "aile ruhu"yla donatmaya yönelik tüm simgesel ve pratik çalışmayı da dikkate almak gerekir. Bu çalışma, özellikle, ilişkileri (kendi aileleriyle ama, aynı zamanda da, çoğu zaman kocalarının aileleriyle) ziyaretlerle, ama aynı zamanda da yazışmalarla (özellikle de geleneksel tebrik kartları) ve telefon görüşmeleriyle canlı tutmakla yükümlü kadınlara düşer. Akrabalık yapıları ve bir *bütün* olarak aile, ancak, bilgisel bir görü ve bölünme ilkesi ve aynı zamanda sevgisel bir *tutarlılık* (yani bir aile grubunun yaşamına ve çıkarlarına yaşamsal biçimde katılma) ilkesi olan aile duygusunun sürekli yaratılması pahasına süregider.

Hele de ailenin, var olmak ve var kalmak için kendini bir *bütün* olarak doğrulaması gerekmekle birlikte, hep, fiziksel, ekonomik, özellikle de simgesel güç ilişkileriyle (örneğin farklı üyelerin sahip olduğu sermayelerin hacim ve yapısına bağlı olarak) bir *alan* gibi işlerlik gösterdiği düşünüldüğünde, bu bütünleşme çalışması daha da kaçınılmaz bir hal alır.

Toplumsal yeniden üretim ortamı

Ancak toplumsal keyfiliğin doğallaştırılması, aile olarak

adlandırılan bu gerçekliğin olabilmesi için evrensellikle hiç ilgisi olmayan ve her halükârda tekbiçimli bir şekilde dağılmayan toplumsal koşulların bir araya gelmesinin gerektiğini unutturur. Kısaca, aile, meşru tanımıyla, evrensel norm biçiminde kurumlandırılmış bir ayrıcalıktır. Simgesel bir ayrıcalığı içeren fiili bir ayrıcalık: bu simgesel ayrıcalık ise, gerektiği gibi olma, kural içi olma, dolayısıyla simgesel bir normallik kârına sahip olmaktır. Uygun bir aileye sahip olma ayrıcalığı olan kişiler bunu, kendilerinin evrensel olarak istediklerine adım atmanın evrenselleştirilme koşullarını (örneğin belli bir gelir, bir ev, vb.) sorgulamaksızın herkesten talep etme durumundadır.

Bu ayrıcalık, gerçekte, ekonomik, kültürel, simgesel ayrıcalıkların birikim ve aktarımının en temel koşullarından biridir. Aile, gerçekten de, toplumsal düzenin korunmasında, yalnızca biyolojik üremede değil, aynı zamanda da toplumsal yeniden üretimde, yani toplumsal alanın yapısının ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminde belirleyici bir rol oynar. Farklı türleriyle sermayenin yoğunlaşmasının ve kuşaklar arasındaki dolaşımının en mükemmel yeridir: birliğini aktarmak için ve aktarma aracılığıyla korur, aktarma amacıyla ve aktarabileceği için korur. Yeniden üretim stratejilerinin belli başlı "özne"sidir. Bu, örneğin, kalıtsal simgesel sermayenin temel öğesi olan *soyadının* aktarımıyla pek güzel gözlemlenir: baba, kendi denetiminde olmayan bir ilkeye göre adını verdiğinden dolayı oğlunun adlandırılmasının ancak görünürdeki öznesidir, ayrıca, kendi öz adını *(baba adı)* aktarmakla, kendi yaratmadığı bir kurala göre, kendisinin *auctor*'u olmadığı bir *auctoritas*'ı aktarır. Aynı şey, *mutatis mutandis*, maddi malvarlığı için de geçerlidir. Önemli sayıda ekonomik akdin "özne"si tekil *homo œconomicus* değil, ortaklıklardır; bunların en önemlilerinden biri de, gerek bir okulun seçimi olsun, gerek bir daire satın alma, ailedir. Örneğin, ev konusunda, gayrımenkul satın alma kararları, çoğunlukla, soyun büyük bir bölümünü seferber eder (örneğin, eşlerden biri ya da öbürünün ailesi borç ve buna karşılık da öğüt verir ve ekonomik karara ağırlığını koyar). Bu durumda, ailenin, bireylerin bir araya geldiği

basit bir topluluk gibi değil de, ortak tanıma uygun olarak bir tür "kolektif özne" biçiminde davrandığı doğrudur. Ama ailenin, kendini kolektif kararlarda gösteren ve içinde, üyelerinin kendilerini tekvücut olmuş bir bünyenin organları biçiminde davranmak zorunda hissettikleri bir tür aşkın istencin ortamını oluşturduğu tek örnek bu değildir.

Bununla birlikte, tüm aileler, ve aynı ailenin içinde tüm bireyler, egemen tanıma uymakta aynı yeteneğe ve aynı eğilime sahip değildirler. Maddi malların bütünü olarak addedilen evi sürdürme kaygısının evhalkının tüm yaşamını yönlendirdiği "ev" toplumlarında gayet açık biçimde görüldüğü gibi[3], ailenin kendisini varlıkta sürdürme, varoluşunu bütünleşmesini sağlayarak sürdürme eğilimi, her zaman için savurganlık ya da dağılma tehdidindeki malvarlığının bütünlüğünü sürdürme eğiliminden ayrılamaz. Kaynaşma güçleri, özellikle de bireylerin tikel çıkarlarını ailenin kolektif çıkarlarıyla özdeşleştirmeyi sağlayan etik düzenlemeler, parçalanma güçlerini, yani, grubun, ortak görüyü kabullenmeye az ya da çok eğilimli ve kendi "bencil" görüşlerini dayatma yeteneğine az ya da çok sahip olan farklı üyelerinin çıkarlarını da hesaba katmak zorundadır. Doğurganlık, eğitim, evlilik, tüketim (özellikle de gayrımenkul konusunda), vb. gibi, ailenin "özne"sini oluşturduğu pratikler, ancak bir alan gibi işlerlik gösteren aile grubunun üyeleri arasındaki güç ilişkilerinin yapısı, evcil alanın dahilindeki mücadelelerde her zaman için devrede olan yapı (dolayısıyla, bu durumun sonucunu oluşturduğu tarih) dikkate alınmaksızın açıklanamaz. Ancak bir alan olarak hane birliğinin sınırı, erkeksi tahakkümün sonuçlarıyla belirlenir; bu sonuçlar aileyi *bütün* mantığına doğru yönlendirirler (bütünleşme de tahakkümün bir sonucu olabilir).

Egemen olanların özelliklerinden biri, özel olarak geniş ve güçlü biçimde bütünleşmiş ailelere sahip olmalarıdır

3. "Ev" konusunda, bkz. P. Bourdieu "Célibat et condition paysanne", *Etudes morales*, 5-6, Nisan-Eylül 1962, s. 32-136; "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales*, 4-5, Temmuz-Ekim 1972, s. 1105-1127; ayrıca, diğerlerinin yanı sıra, C. Klapisch-Zuber, *La Maison et le Nom*, Paris, EHESS, 1990.

(büyüklerin büyük aileleri olur), çünkü bu aileler yalnızca *habitus*'lerin yakınlığından dolayı değil aynı zamanda da çıkarların dayanışmasından dolayı, yani hem sermaye aracılığıyla hem de sermaye için birleşirler: bu, tabii ki ekonomik sermayedir, ama asıl simgesel sermaye (isim), özellikle de, belki, toplumsal sermayedir (toplumsal sermayenin, hane birliğinin üyelerinin kolektif olarak sahip olduğu sermayenin başarılı biçimde işletilmesinin hem koşulu hem de sonucu olduğu bilinir). Örneğin, işverenlik konusunda, aile, ekonomik sermayenin yalnızca aktarımında değil aynı zamanda da işletilmesinde ağırlıklı bir rol oynar; özellikle de, iş ilişkilerinde –çünkü iş ilişkileri çoğunlukla aynı zamanda da aile ilişkileridir– bu böyledir. Burjuva hanedanları tıpkı birer seçkinler kulübü gibi çalışır: Üyelerinin her birinin sahip olduğu sermayenin toplamına eşit olan bir sermayenin biriktiği ve işletildiği yerlerdir; ve üyeler arası ilişkiler, o toplu sermayeyi, tek tek her üyenin, en azından kısmen, içlerinden her birinin yararına harekete geçirebilmesini sağlar.

Devlet ve medeni durum[4]

Böylece, işe bir tür köktenci kuşkuyla başladıktan sonra, şimdi sıradan tanımların saptadığı özelliklerin birçoğunu dikkate alma durumuna gelmiş oluyoruz; ancak bu duruma, o tanımları, bizi ancak görünürde hareket noktasına geri döndüren, bir dizi çifte sorgulamaya tabi tuttuktan sonra varıyoruz. Şüphe yok ki, aileyi, toplumsal gerçekliğin dolaysız bir verisi olarak kavramaktan vazgeçip onda bu gerçekliğin kuruluşunun bir aracını görmek gerekir; ancak, etno-yöntembilimcilerin ortaya attığı sorgulamayı da aşıp, onların gün ışığına çıkardığı kuruluş araçlarını kimin kurduğunu da sorgulamak ve aile kategorilerini, hem dünyanın gerçekliğinde, aile olarak adlandırılan o ilkel toplumsal bütünler biçiminde, hem de, zihinlerde, bir yandan sıradan eyleyiciler, öte yandan devlet istatistikçileri gibi (INED,

4. Fransızca'da devlet ve durum aynı sözcükle belirtildiğinden, burada bir sözcük oyunu yapılıyor. [ç.n.]

INSEE) resmî sınıflandırmaların patentli işlemcileri tarafından geliştirilmiş sınıflandırma ilkeleri biçiminde varolan kurumlar olarak da düşünmek gerekir.

Gerçekten de, modern toplumlarda, hem toplulukların, hem de zihniyetlerin kendisine göre yapılandığı *resmî kategorilerin oluşturulmasının* temel yükümlüsünün, son derece gerçek ekonomik ve toplumsal (örneğin aile yardımları) etkilerle bağdaştırılan başlı başına bir kodlama çalışmasıyla belli bir ailesel örgütlenme biçimini özendirmeyi, bu örgütlenme biçimine uyabilecek durumda olanları güçlendirmeyi ve (bu örgütlenme biçiminin, bu kategorinin kuşkusuz kilit taşını oluşturduğu dünyanın kavranma ve kurulma biçimleri sistemi konusundaki uyuşma olarak) maddi ve simgesel tüm olanaklarla, "mantıksal konformizm"i ve "ahlaksal konformizm"i yüreklendirmeyi amaçlayan devlettir.

Yine de, köktenci şüphe vazgeçilmez bir nitelik taşıyorsa, bunun nedeni, basit olgucu bir saptamanın (aile vardır, biz ona istatistik neşterimizde rastladık), *onaylama, kayda geçirme* etkisiyle aile sözcüğünün içine ve bir toplumsal gerçekliği, aileyi betimleme görünümünde bir varoluş kipini, aile yaşamını öğütleyen aileci söyleme kazınmış olan toplumsal gerçekliği oluşturma çalışmasına katkıda bulunma tehlikesini taşımasıdır. Bir devlet düşüncesini, yani devletin eylemi tarafından aşılanan ortak kanının düşünce kategorilerini incelemeden hayata geçirmekle, devlet istatistikçileri ailenin, yani o özel olduğu söylenen kamusal kökenli gerçekliğin işleme koşullarının bir parçası olan devletleşmiş düşüncenin yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar. Bir yaptırımın ya da bir ceza indiriminin sonuçlarını tartmak hatta genç bir suçluya verilen cezanın önemini değerlendirmek istediklerinde, resmi aile fikrine uygunluğun kimi göstergelerini dikkate alan yargıçlar ya da sosyal hizmet görevlileri için de durum aynıdır[5]. Bir tür döngü aracılığıyla,

5. Bu göstergeler, örneğin sosyal hizmet görevlilerinin ailenin birliği konusunda ivedi bir değerlendirmeye varmak ve böylece şu ya da bu eylemin başarı şansı hakkında bir tanı oluşturabilmek için kullandıkları ölçütler (bu değerlendirme, toplumsal yazgının tamamlanabilmek için

yerleşik kategori, demografın ya da toplumbilimcinin, özellikle de, devlet istatistikçileri gibi gerçekliğin üzerinde etkili olma, gerçekliği yapma olanağıyla donatılmış toplumsal eyleyicilerin elinde bilgece bir kategoriye dönüşerek bu kategoriye gerçek bir varlık verilmesine katkıda bulunur. Etnoyöntembilimcilerin sözünü ettikleri *family discourse* bizatihi kendi doğrulanmasının koşullarını yaratma yeteneğine sahip, güçlü ve etkili bir *kurumlandırma söylemi*dir.

Devlet, özellikle de, evlenme cüzdanına kaydedilen tüm *medeni durum* işlemleri aracılığıyla, toplumsal dünyanın en güçlü algılama ilkelerinden biri ve en gerçek toplumsal birliklerden biri olarak aile kimliğini oluşturan binlerce oluşturma edimini gerçekleştirir. Ailenin devlet eliyle kurumsallaştırılmasının toplumsal tarihi, etno-yöntembilimsel eleştiriden çok daha köktenci bir biçimde, kamusal olanla özel olan arasındaki geleneksel karşıtlığın, kamusal olanın nasıl da özel olan (bizatihi *privacy* anlamında) içinde mevcut olduğunu gizlediğini ortaya çıkaracaktır. Varış noktasının modern aile olduğu uzun bir hukuksal-siyasal oluşturma çalışmasının ürünü olan özel alan, kamusal bir şeydir. Kamusal görü (bu kez *yasa* anlamında kullanılan *nomos*), bizim evcil şeylere ilişkin görümüzün derinliklerine işlemiştir ve en mahrem tutumlarımız bile, konut siyaseti ya da daha doğrudan bir biçimde aile siyaseti gibi kamusal eylemlere bağımlıdır[6].

Böylece, aile gerçekten de bir kurgu, bir toplumsal yapay-olgu, deyimin en sıradan anlamıyla bir yanılsamadır; ancak "haklı bir yanılsama"dır çünkü, devletin güvencesiyle üretildiği ve yeniden üretildiği için, var olmasının ve var kalmasının araçlarını her an devletten alır.

---

içinden geçtiği dolaylandırmalardan biridir) çoğunlukla toplumbilimciler tarafından sunulur.

6. Böylece, örneğin "aile siyaseti"ne (aile yardımları, vb.) ya da, başka zamanlarda, devletin konut konusundaki yardımının alacağı biçimlere karar veren büyük komisyonlar aileyi ve demografik ya da toplumbilimsel anketlerin bir tür doğal veri olarak kayda geçtikleri aile yaşamının tasarımını biçimlendirmeye pek çok katkıda bulunmuşlardır.

(Boş sayfa)

5

Çıkar gütmeyen bir edim olabilir mi?

(Boş sayfa)

Şu çıkar sözcüğü neden belli bir noktaya kadar ilginçtir[1]? Eyleyicilerin yaptıklarını yapmaktaki çıkarları üzerine düşünmek neden önemlidir? Gerçekte, çıkar kavramı, kendisini bana, önce insan ilişkileri konusunda büyülenmiş ve mitoslaştırıcı bir görüden *kopma aracı* olarak dayattı. Kimi zaman, çalışmamın sonuçlarını ortaya çıkaran öfke ya da dehşet belki de bu bir miktar büyüsü bozulmuş bakışın, alaycı ya da küstahça olmamakla birlikte, entelektüel dünya gibi çıkarlardan arınmışlığın mükemmel yerleri olan evrenlere de (en azından bunlara katılanların tasarımında) uygulanmasından gelir. Entelektüellerin oyunlarının aynı zamanda da birer hedef olduğunu, bu hedeflerin çıkarları kışkırttığını anımsatmak –bunlar herkesin bir biçimde bildiği şeylerdir– bilimsel görüyü tanımlayan evrensel düzeyde uygulanımı olan açıklama ve kavrama kipini tüm insani tutumlara (kendilerini çıkar gütmez olarak sunan ya da öyle yaşayanlar da dahil) yaymaya ve entelektüel dünyayı, entelektüellerin kendisine tanımaya eğilimli oldukları istisna ya da yurtsuzlaşmışlık statüsünden koparmaya çalışmak olacaktı.

İkinci bir kanıt olarak, benim gözümde toplumbilimsel kuramın bir koyutu olan şeye değinebilirim. Klasik filozofların "yeterli neden ilkesi" dedikleri şeyi kabul etmeden ve, birtakım başka şeylerin yanı sıra, toplumsal eyleyicilerin olduk olmadık şeyleri yapmadıklarını, deli olmadıklarını, nedensiz davranmadıklarını varsaymadan toplumbilim yapılamaz. Tabii bu, onların akılcı olduklarını, yaptıklarını

1. Bu metin, Collège de France'ın, Lumière-Lyon II Üniversitesi'nin etnoloji ve toplumbilim fakültesinde, Aralık 1988'de verilen iki dersinin yazıya aktarılmış biçimidir.

yapmakta haklı olduklarını, ya da hatta, daha basit bir biçimde, onları yapma nedenleri olduğunu ve bunların eylemlerini yöneten, güden ya da yönlendirenlerin nedenler olduğunu varsaymak anlamına gelmez. Akılcı olmamakla birlikte akla yatkın tutumları olabilir; klasiklerin deyişiyle, bu tutumların kaynağı akıl olmasa da, akılcılık varsayımından hareketle açıklanabilir tutumları olabilir. Öyle bir biçimde davranabilirler ki, başarı şanslarının akılcı bir değerlendirmesinden hareketle, yöneldikleri tercihin kökeninde şansların akılcı biçimde hesaplanması vardır diyemesek de, yaptıklarını yapmakla haklı oldukları ortaya çıkar.

Dolayısıyla toplumbilim ortaya şu koyutu atar: eyleyicilerin yaptıklarını yapmalarında bir neden vardır (bir dizinin nedeninden söz ettiğimizde kullandığımız anlamda) ve söz konusu olan o nedeni bulmaktır; ve o neden, açıklanabilecek, görünürde tutarsız, keyfi bir tutumlar dizisini tutarlı bir diziye, tek bir ilkeden ya da tutarlı bir ilkeler bütününden hareketle kavrayabileceğimiz bir şeye dönüştürebilecek bir nedendir. Bu anlamda, toplumbilim, toplumsal eyleyicilerin boş eylemlerde bulunmadıklarını varsayar.

"Boş" deyimi, bir yandan nedensiz, keyfi fikrine gönderide bulunur: Boş bir edim, açıklanamayan bir edimdir (Gide'in *Lafcadio*'sunun edimi), çılgın, saçma bir edim, her neyse, sonuçta toplum biliminin karşısında hiçbir şey söyleyemeyeceği, olsa olsa istifa edebileceği bir edimdir. Bu ilk anlam, daha sıradan olan bir ikincisini gizler: boş olan şey, hiçbir şey için olmayan, bedava olan, fiyatı olmayan, parasal olmayan şeydir. İki anlamı birleştirirsek, bir tutumun varlık nedeninin araştırılması ile bu tutumun güttüğü ekonomik amaçlarla açıklanması özdeşleştirilir.

Yatırım

Kullandığım çıkar kavramını savunduktan sonra, şimdi bu kavramın yerine nasıl, *illusio*, yani yatırım, hatta *libido* gibi daha kesin kavramları koyabileceğimizi göstermeye çalışacağım. Ünlü yapıtı *Homo Ludens*'te Huizinga, yanlış bir kökenbilimle, *ludus* (oyun) kökeninden gelen Latince bir

sözcük olan *illusio*'yu sanki, oyuna dahil olmak, kendini oyuna vermek, oyunu ciddiye almak anlamına gelirmiş gibi kullanabileceğimizi söyler. *Illusio*, oyuna yoğunlaşmak, oyun tarafından ele geçirilmek, oyunun yapılana değdiğini sanmak, ya da daha basit söylemek gerekirse, oyun oynamaya değdiğini düşünmektir. Gerçekte çıkar sözcüğü, ilk anlamıyla benim bu *illusio* kavramının altına yerleştirdiğim şey demekti; yani toplumsal bir oyuna önem vermek, orada olup bitenin ona katılanlar için önemli olduğunu belirtirdi. *Interesse* [çıkar, ilgi duyma hali], "ondan olmak", katılmak, dolayısıyla oyunun oynanmaya değdiğini ve onu oynamakta ve bu sayede ortaya çıkan hedeflerin izlenmeyi hak ettiğini kabullenmektir; oyunu ve hedefleri kabul etmektir. Saint-Simon'da takke kavgasına ilişkin (kim önce selam vermeli?) parçayı okuduğunuzda, eğer bir saray toplumunda doğmamışsanız, bir saray adamı *habitus*'ünüz yoksa ve eğer kafanızda oyunda da mevcut olan yapıları taşımıyorsanız, bu çatışma size boş ve gülünç gelir. Eğer tersine, oyun oynadığınız dünyanın yapılarına uygun olarak yapılanmış bir zihniyetiniz varsa, her şey sizin için apaçıktır ve oyun oynanmaya değer mi gibi bir soru aklınıza gelmez. Bir başka deyişle, toplumsal oyunlar, kendilerini oyun olarak unutturan oyunlardır ve *illusio* zihinsel yapılarla toplumsal uzamın nesnel yapıları arasındaki varlıksal suçortaklığı ilişkisinin sonucu olan bir oyunla aramızda kurulan büyülü ilişkidir. Çıkardan söz ederken söylemek istediğim buydu: sizin için önemli olan oyunların önemli ve ilginç olduğunu düşünürsünüz çünkü bunlar sizin kafanıza, bedeninize, oyunun anlamı olarak adlandırılan şey tarafından dayatılmış ve ithal edilmiştir.

Çıkar kavramı, çıkar gütmemenin karşıtıdır ama aynı zamanda da kayıtsızlığın karşıtıdır. Bir oyunla ilgilenilebilir (yani ona karşı kayıtsız olmama anlamında), ama çıkar da güdülmeyebilir. Kayıtsız olan "ne oynadıklarını görmez", bu onun için hiç fark etmez; Buridan'ın eşeğiyle aynı konumdadır, fark görmez. O, *fark görmek* için gerekli görü ve bölünme ilkelerine sahip olmadığından, her şeyi bir tutan, ne harekete geçen, ne heyecan duyandır. Stoacıların ataraksia

olarak adlandırdıkları şey, kayıtsızlık ya da ruh sakinliği, bağlı olmamadır, ama ilgisizlik/çıkar gütmeme değildir. Dolayısıyla *illusio* ataraksia'nın karşıtıdır, taraf olmadır, belli bir oyunda mevcut olan hedeflere, rekabet aracılığıyla kendini vermektir; o hedefler, ancak bu oyuna giren ve orada ortaya koyulan hedefleri tanıyabilecek konumlara sahip oldukları için, onların tersine, o oyuna girmeyen açısından gereksiz şeyler gibi görülen ve onu kayıtsız bırakan hedefler uğruna ölmeye hazır olanlar için mevcuttur. Dolayısıyla, hem psikanalizde kullanılan anlamı, hem de ekonomik anlamıyla *yatırım* sözcüğünü de kullanabiliriz.

İster bilimsel alan, ister sanatsal alan, bürokratik ya da siyasal alan olsun, her toplumsal alan, içine girenlerin o alanla, benim *illusio* olarak adlandırdığım türden ilişkileri olmasını sağlamaya çalışır. O girenler, alanın içindeki güç ilişkilerini yıkmak isteyebilirler, ama bununla bile hedefleri bir anlamda kabul ederler/tanırlar, onlara karşı kayıtsız değildirler. Bir alanda devrim yapmak istemek, o alan tarafından zımni olarak istenen şeyin özünün, yani alanın önemli olduğunun, orada olup bitenin devrim yapma arzusu uyandıracak kadar önemli olduğunun kabulüdür.

Bir alanda karşıt konumlara sahip olan ve her konuda, kökten bir biçimde karşıtmış gibi duran insanlar arasında, o alanda söz konusu olan şeyler için mücadeleye değeceğine dair gizli ve zımni bir anlaşma vardır. Siyasal alan gitgide kendi üzerine kapanma ve müşteri kitlesine gönderide bulunmaksızın işlemeye (yani biraz sanatsal alan gibi) eğilim gösterdiğinden dolayı sürekli yükselen ilkel apolitizm, aynı alan içinde bulunan rakipler arasındaki o derin suç ortaklığının bir tür karmaşık bilincine dayanır: dövüşürler ama en azından anlaşmazlık konusunda anlaşırlar.

İllusio ya da yatırım olarak adlandırdığım şeyi dile getirmek açısından *libido* sözcüğü de gayet uygun olabilir. Her alan zımni bir giriş hakkı dayatır: "Buraya geometrici olmayan hiç kimse girmesin", yani bir teorem uğruna ölmeye hazır olmayan hiç kimse buraya girmesin. Alan kavramı ve alanın işlerliğinin hem koşulu hem de ürünü olan *illusio* sözcüğü üzerine tüm söylediklerimi bir imgeyle özetleyecek

olsaydım, Gers'te, Auch katedralinde, rahip meclisinin koltuklarının altında bulunan ve dua âsâsına sahip olmak için dövüşen iki keşişi temsil eden bir heykele gönderme yapardım. Dinsel evren gibi, özellikle de manastır gibi bir *Ausserweltlicht*'in, dünya-dışılığın, terimin en saf anlamıyla çıkar gütmemenin en mükemmel yeri olan bir dünyada bile, ancak oyuna müdahil olan, oyunda taraf olanlar için değer taşıyan bir değnek için dövüşen insanlara rastlanır.

Toplumbilimin çabalarından biri de, toplumsal dünyanın, farklılaşmamış bir itki olan biyolojik *libido*'yu, özgül, toplumsal *libido* olarak oluşturduğunu anlamaktır. Gerçekten de, ne kadar alan varsa, o kadar da *libido* türü vardır: *libido*'nun toplumsallaşma işi; tam da itkileri özgül çıkarlara, ancak içinde kimi şeylerin önemli, diğerlerinin önemsiz olduğu bir toplumsal uzamla bağıntı içinde ve bu uzamdaki nesnel farklılıklara tekabül eden farklılıkları yapabilecek biçimde oluşmuş, toplumsallaşmış eyleyiciler için var olan, toplumsal olarak oluşmuş çıkarlara dönüştüren şeydir.

Yararcılığa karşı

İllusio'da bir apaçıklık olarak yaşanan, bu apaçıklığa benzer yanı olmayan birisi için bir yanılsama gibi görülür, çünkü o kişi oyuna katılmaz. Bilgelikler toplumsal oyunların toplumsallaşmış eyleyiciler üzerindeki bu türden nüfuzunu durdurmaya çalışır. Bu kolay bir iş değildir: insan bilinçle bağlarını basit bir dönmeyle koparmaz. Oyunla iyice denkleşmiş eyleyiciler oyun tarafından ele geçirilmiştir ve bu durum, o oyunu ne denli iyi denetliyorlarsa o denli daha belirgindir. Örneğin, bir oyunun içinde doğmuş olmanın ayrıcalıklarından biri de, insanda oyun duygusu olduğundan dolayı, alaycılığa gerek duymamasıdır; iyi bir tenisçi gibi, top neredeyse orada değil, nereye düşecekse orada yer alınır; kâr neredeyse orada değil, nerede bulunacaksa orada yer alınır. Yeni türlere, yeni bilgi alanlarına, yeni konulara, vb. doğru gitmemizde etkili olan yeniden dönüşler birer *katılım* [conversion] olarak yaşanır.

Eyleyicilerle sahip alanlar arasındaki pratik ilişkinin betimlenmesini yararcı görüye (ve *illusio*'yu yararcılığın

çıkarına) indirgemek için nasıl davranmak gerekir? Öncelikle, eyleyiciler bilinçli nedenlerle harekete geçiyormuş, eylemlerinin ereklerini bilinçli bir biçimde ortaya koyuyormuş ve en az maliyetle en çok etkiyi elde etmek için hareket ediyorlarmış gibi davranılır. İkinci antropolojik varsayım şudur: eyleyicileri güdümleyen her şey ekonomik çıkara, parasal bir kâra indirgenir. Tek kelimeyle, eylemin kökeninin iyi anlaşılmış ekonomik çıkar ve ereğinin de bilinçli bir biçimde akılcı bir hesapla ortaya koyulan maddi kâr olduğu varsayılır. Şimdi, tüm çalışmamın nasıl bu iki indirgemeyi yadsımaya dayandığını göstermeye çalışacağım.

Bilinçli hesaba indirgemenin karşısına, ben *habitus* ile alan arasındaki varlıksal suç ortaklığı ilişkisini çıkarıyorum. Eyleyicilerle toplumsal dünya arasında bilinç-altı, dil-altı bir ortaklık ilişkisi vardır: eyleyiciler, pratiklerinde, sürekli, birer sav olarak öne sürülmemiş savları ortaya koyarlar. Bir insani tutumun gerçekten her zaman için ereği, yani hedefi bu tutumun sonu olan sonucu, miyadı anlamında sonu mudur? Bence değildir. O zaman, toplumsal ya da doğal dünyayla kurulan bu tuhaf ilişki nasıl bir ilişkidir ki, eyleyiciler o ilişki dahilinde birer erek olarak belirlemedikleri erekleri hedefler? Oyun duygusuna sahip toplumsal eyleyiciler, gerçekliği oluşturan araçlar, içinde hareket ettikleri evrene ilişkin görü ve bölünme ilkeleri olarak işlerlik gösteren bir dizi pratik algılama ve değerlendirme kalıbını edinmiş olan eyleyiciler pratiklerinin amaçlarını erek olarak ortaya koymaya gereksinim duymazlar. Entelektüel bir bilgi edimiyle nesne olarak oluşturulmuş bir nesnenin (hele de bir sorunun) karşısındaki *özne* gibi değildirler; onlar, dendiği gibi, tümüyle *işlerine aittir* (*yapacaklarına* diye de yazılabilirdi): *gelecek olan*'da [*à venir*[2]], yapılacak olanda, işte (Yunanca'da *pragma*), yani pratiğin *(praxis)* bir düşünce nesnesi olarak, bir tasarıda hedeflenen olabilirlik biçiminde sunulmayan, oyunun şimdisinde yazılı olan tarafında mevcuttur.

Zamansal deneyime ilişkin sıradan çözümlemeler,

---

2. Fransızca'da "gelecek" anlamına gelen "avenir" sözcüğünün yazımıyla oynanarak bir sözcük/kavram oyunu yapılıyor. [ç.n.]

geçmiş ve geleceğe ilişkin (Husserl'in *Ideen*'de gayet açık biçimde birbirinden ayırdığı) iki ilişkiyi karıştırırlar: *tasarı* olarak adlandırılabilecek olan ve geleceği gelecek olarak ortaya koyan, yani o şekilde oluşturulmuş bir olabilirlik, dolayısıyla olabilecek ya da olmayacak bir olabilirlik olarak sunan ilişki, onun *protension* ya da ön-algısal önceleme olarak adlandırdığı gelecek ilişkisinin karşıtıdır; bu ilişki, gelecek olmayan bir gelecekle, neredeyse şimdi olan bir gelecekle ilişkidir. Her ne kadar, kübün saklı yüzeylerini görmüyorsam da, o yüzeyler mevcuttur, bizim algılanan bir şeyle kurduğumuz inanç ilişkisinde "mevcut kılınmıştır". Eşit derecede olabilir ya da olamayabilir nitelikleriyle bir tasarı dahilinde hedeflenmezler, doğrudan algılananın kanısal kipliğiyle buradadırlar.

Gerçekte bu ön-algısal öncelemeler, önceki deneyim üzerine kurulu pratik çıkarsamalar, salt bir özneye, evrensel aşkın bir bilince verilmemiştir. Bir oyun duygusu olarak *habitus*'ün olgusudurlar. Oyun duygusuna sahip olmak, oyunun iliklerine kadar işlemesi demektir; pratik durumda oyunun geleceğini denetlemek, oyunun tarihinin duygusuna sahip olmak demektir. Kötü oyuncu her zaman terszamanlıyken, ya çok erken ya çok geç davranırken, iyi oyuncu *önceleyen*, oyunun önünde gidendir. Pekiyi, neden oyunun akışının önünde gidebilir? Çünkü bedeninde, katıştırılmış bir biçimde, oyunun içkin eğilimlerine sahiptir: Oyunla tekbedendir.

Habitus başka bir felsefede aşkın bilince devredilen bir işlevi yerine getirir: toplumsallaşmış bir bütündür, yapılanmış, bir dünyanın ya da bu dünyanın tikel bir parçasının, bir alanın içkin yapılarını içine katıştırmış ve bu dünyanın algısını da, oradaki eylemi de yapılandıran bir bütündür. Örneğin kuramla pratik arasındaki karşıtlık aynı zamanda hem farklı dalların nesnel yapısında (matematik jeolojinin, felsefe coğrafyanın, vb. karşıtıdır), hem de çocuklara ilişkin yargılarında, çoğunlukla ikili sıfatlarla bir arada yer alan ve bu nesnel yapıların içselleştirilmiş karşılığını oluşturan pratik kalıpları devreye sokan öğretmenlerin zihninde karşımıza çıkar. Ve içselleştirilmiş yapılarla nesnel yapılar

uyum içinde olduklarında, algı, algılanan şeyin yapılarına göre kurulduğunda, her şey apaçık olarak görülür, her şey kendiliğinden öyledir. Bu, kanısal deneyimdir ve o deneyim dahilinde dünyaya, kendisini inanç olarak düşünmediğinden dolayı (sıradan anlamıyla) tüm inançlardan daha derin bir inanç sunulur.

Entelektüalist *cogito,* yani bir özneyle bir nesne, vb. arasındaki bağıntı olarak bilgi geleneğine karşı, insani tutumları açıklamak için; bunların sürekli savsal olmayan savlara dayandığını, gelecek olarak hedeflenmeyen gelecekleri ileri sürdüğünü kabullenmek gerekir. İnsan bilimlerinin çelişkisi, görünürde oyunlara benzeyen toplumsal evrenleri anlamak için, sürekli olarak kendilerini dayatan oyun kuramı türünden modellere içkin eylem felsefesinden sakınmasının gereğidir. İnsani tutumların çoğunun oyun uzamlarında gerçekleştiği doğrudur; bununla birlikte, ilkeleri, oyun kuramının varsaydığı gibi stratejik bir niyet değildir. Bir başka deyişle, toplumsal eyleyicilerin sahip oldukları "stratejiler"in kökeni nadiren gerçek bir stratejik niyettir.

Husserl'in önniyet [protention] ile tasarı arasında kurduğu karşıtlığın bir başka ifade biçimi de (Heidegger'in *Fürsorge*'sini, kötücül çağrışımlarından arındırarak dile getirebilecek olan) *ilgilenme* [préoccupation] ile *plan,* yani öznenin içinde kendisini bir geleceği ileri süren ve bir gelecek olarak ortaya koyulmuş olan, açıkça ulaşılması gereken bir erek olarak bu geleceğe gönderide bulunmak suretiyle uygun tüm yöntemleri düzenleyen özne olarak düşündüğü bir gelecek hedefi olarak plan arasındaki karşıtlıktır. İlgilenme ya da oyuncunun öncelemesi, dolaysız olarak algılanmayan ve dolaysız olarak uygun olmayan ama yine de sanki o anda ordaymış gibi olan bir şeyde dolaysız olarak mevcuttur. Ters top yollayan birisi bir *gelecek olan*'a oranla (gelecek [avenir] yerine gelecek olan [à venir] diyorum) şimdiki zamanda eylemde bulunur, ama o gelecek olan neredeyse şimdi mevcuttur, bizatihi şimdinin fizyonomisinde, sağa doğru koşmakta *olan* rakipte mevcuttur. O bu geleceği bir tasarının içinde konumlandırmaz (sağa gidebilirim ya da gitmem): topu sola atar çünkü rakibi sağa gitmektedir, bir

anlamda şimdiden sağdadır. Kendisini, şimdinin içinde mevcut olan bir neredeyse-şimdiye göre belirler.

Pratiğin öyle bir mantığı vardır ki, bu, mantığın mantığı değildir, dolayısıyla da pratik mantıklara mantıksal mantığı uygulamak, kendisini betimlemek için kullanılan araç aracılığıyla betimlenmesi istenen mantığı yıkma tehlikesini göze almak demektir. Yirmi yıl önce, *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*'te *[Bir Pratik Kuramı Denemesi]* ortaya attığım bu sorunlar, bugün uzman sistemlerin ve yapay aklın oluşturulmasıyla birlikte gün ışığına çıktılar: toplumsal eyleyicilerin (ister teşhis koyan bir hekim olsun ister bir sınavda not veren öğretmen) pratik durumda, hiçbir zaman o halleriyle oluşmamış olan ve ancak çok ağır bir çalışma pahasına öyle olabilen son derece karmaşık, sınıflandırıcı sistemleri vardır.

Pratik bir önceden-ilgilenme ilişkisinin, şimdiye yazılı bir *gelecek-olan*'ın dolaysız varlığının yerine, akılcı, hesapçı, erekleri birer erek olarak, olabilirlikler olarak ortaya koyan bir bilinci koymak, itiraf edilemeyen erekleri o halleriyle ortaya koyan alaycılık sorununu ortaya çıkarmak demektir. Halbuki, eğer benim çözümlemem doğruysa, bir oyunun gerekliliklerine kendimizi uydurabilir, hiçbir zaman böylesi bir erek saptamaya gerek duymaksızın hârikâ bir akademik kariyer yapabiliriz. Çoğunlukla, bir mitostan arındırma istencinden esinlendikleri için araştırmacılar, eyleyiciler her zaman için amaç anlamında erek olarak güzergâhlarının miyadı anlamında ereğe sahiplermiş gibi davranma eğilimindedirler. Güzergâhı tasarıya dönüştürerek, kariyerini inceledikleri kendini işine adamış bir üniversitelinin, bir dal, bir tez patronu, bir konu seçtiği andan itibaren kafasında, Collège de France'ta profesör olma iddiası oluşurmuş gibi yaparlar. Eyleyicilerin bir alandaki tutumlarının (dua değneği için kavga eden iki keşişin ya da eylem kuramlarını dayatmak için birbiriyle mücadele eden iki üniversite öğretim görevlisinin tutumlarının) ilkesi olarak az ya da çok sinik, hesapçı bir bilinci öne sürerler.

Eğer söylediğim doğruysa, durum bambaşkadır. Ele alınan ereklere göre mücadele eden eyleyiciler bu erekler tarafından kıskıvrak ele geçirilebilirler. Özgül, maddi,

mesleki ya da başka değerlendirmelerden tamamen bağımsız olarak, bu erekler için ölebilirler. Söz konusu erekle ilişkileri, hiç de yararcılığın, başkalarının eylemlerine seve seve uygulanan o felsefenin kendilerine sunduğu bilinçli yarar hesabı değildir. Onlarda oyun duygusu vardır; örneğin, başarmak için "çıkar gütmemek", "ilgisiz olmak" gereken oyunlarda, kendiliğinden çıkardan arınmış bir biçimde, çıkarlarına uygun eylemlerde bulunabilirler. Bir bilinç felsefesinin anlamamıza olanak veremeyeceği tamamen çelişkili durumlar vardır.

Şimdi ikinci indirgemeye, yani her şeyi maddi çıkara dayandırmaya, eylemin ereklerini ekonomik ereklere indirgemeye dayanan yaklaşıma geliyorum. Bu noktada, yadsıma, görece olarak daha kolaydır. Gerçekten de, hatanın kökeni, geleneksel olarak ekonomizm diye adlandırılan şeyde, yani, toplumsal alanlardan birinin, ekonomik alanın işleme yasalarının tüm diğer alanlar için geçerli olduğunu düşünmekte yatmaktadır. Alanlar kuramının temelinde (daha o zamanlar, Spencer'da, Durkheim'da, Weber'de, vb. mevcut olan) toplumsal dünyanın tedrici bir farklılaşma sürecinin yeri olduğuna ilişkin saptama bulunur. Böylece, Durkheim'ın bıkmadan tekrarladığı gibi, başlangıçta, ilkel toplumlarda, hatta kapitalizm-öncesi toplumların bir çoğunda, bizim toplumlarımızda farklılaşmış olan toplumsal evrenlerin (örneğin, din, sanat, bilim) henüz farklılaşmamış oldukları, hatta bu evrenlerde insani tutumların bir çokanlamlılığının, bir çokişlevliliğinin (bu, Durkheim'ın *Les formes élémentaires de la vie religieuse*'de *[Dinsel Yaşamın Yalın Biçimleri]* sıklıkla kullandığı bir terimdir) gözlendiği saptanır; öyle ki, söz konusu tutumlar aynı zamanda, hem dinsel, hem ekonomik, hem estetik, vb. olarak yorumlanabilirler.

Toplumların evrimi, kendilerine özgü, özerk yasaları olan evrenleri (ben bunlara alan diyorum) ortaya çıkarma eğilimindedir. Temel yasalar çoğu zaman birbirinin tekrarıdır. Ekonomik alanın, yararcı filozoflar tarafından geliştirilmiş olan yasası: iş iştir; sanatsal alanın, açıkça sanat için sanat ekolü tarafından ortaya koyulmuş olan yasası;

sanatın ereği sanattır, sanatın sanattan başka ereği yoktur, şeklindedir Böylece, karşımızda, temel bir yasası, diğer evrenlerinkinden bağımsız olarak bir *nomos*'a sahip olan, öteki özerk[3], evrenlerde yapılanları, oralardaki hedefleri, başka evrenlerinkilere indirgenemeyecek ilkeler ve ölçütlere göre değerlendiren toplumsal evrenler vardır. Burada, ekonomik alana özgü olan *nomos*'u tüm evrenlere uygulamaya dayanan ekonomizmin tam tersi bir konumda yer alırız. Ancak ekonomizmin de, ekonomik olanın ev ekonomisini düzenleyen yasalara, Aristoteles'in deyişiyle *philia*'ya indirgenemeyeceğini ileri sürmekle yaptığı, bizatihi ekonomik alanın bir farklılaşma süreciyle oluştuğunu unutmak anlamına gelir.

Bu farklılaşma ya da özerkleşme süreci, böylece, farklı, indirgenemez "temel yasalara sahip" (bu ifade Kelsen'den alınmadır) ve tikel çıkar biçimlerinin yeri olan evrenlerin oluşumuna varır. İnsanları bilimsel alanda koşturan ve yarıştıran şey, ekonomik alanda koşturan ve yarıştıranla aynı değildir. En çarpıcı örnek XIX. yüzyılda yasa olarak ekonomik yasanın devrilmesini benimseyerek oluşan sanat alanı örneğidir. Hemen Rönesans'la birlikte başlayan ve olgunluğuna XIX. yüzyılın ikinci yarısında, sanat için sanat olarak adlandırılan şeyle ulaşan sürecin dayandığı yer, evrenin çıkarlara bağlı erekleriyle özgül ereklerinin tümüyle –örneğin ticari sanatla salt sanat arasındaki karşıtlıkla– ayrışmasıdır. Özerk alanın özgül yasalarına göre gerçek sanatın tek biçimi olan salt sanat, ticari erekleri, yani sanatçının, özellikle de üretiminin dış taleplere ve bu taleplerin yaptırımlarını oluşturan ekonomik yaptırımlara bağımlılığını reddeder. Ekonominin yadsınması olan bir temel yasanın üzerine kurulur: ticari kaygıları olan hiç kimse, buraya adımını atmasın.

Çıkarın yadsınmasının aynı türünü temel alarak oluşan bir başka alan da bürokratik alandır. Hegel'ci devlet felsefesi, o bir tür bürokratik Ben ideali; bürokratik alanın kendi-

---

3. Fransızca'da "özerk"in karşılığı olan autonome sözcüğü, auto-nome, kendi yasasını kendi koyma anlamını içerir. [ç.n.]

sine ilişkin olarak hem edinmek, hem de yansıtmak istediği tasarım, yani temel yasası kamu hizmeti olan bir evren imgesidir; toplumsal edimcilerin, içinde, kişisel çıkarlarının olmadığı ve kendi çıkarlarını kamuya, kamu hizmetine, evrensel olana feda ettikleri bir evrendir bu.

Farklı temel yasalara sahip toplumsal evrenlerin farklılaşma ve özerkleşme sürecinin kuramı, çıkar kavramını çoğaltır: ne kadar alan varsa, o kadar da *libido* biçimi, "çıkar" türü vardır. Her alan, kendini üretirken başka bir alanın bakış açısında, çıkardan arınma (ya da saçmalık, gerçekçilikten uzak olma, çılgınlık, vb.) olarak görülebilecek bir çıkar biçimi üretir. Başlangıçta dile getirdiğim ve nedeni olmayan hiçbir şeyin olmadığını belirten toplumbilimsel bilgi kuramının ilkesini uygulamanın zorluğu burada görülmektedir. Temel yasası, ekonomik çıkarın reddi anlamında, çıkar gütmeme olan bu evrenlerin bir toplumbilimini yapmak hâlâ mümkün müdür ? Bunun mümkün olması için, iletişim sağlayabilmek üzere ve indirgemeci bir görünün kucağına düşme tehlikesini göze alarak, çıkar gütmemenin sağladığı çıkar ya da daha iyisi, çıkar gütmeyen veya cömert bir *yatkınlık* olarak betimlenebilecek bir çıkar biçiminin olması gerekir.

Simgesel olana, örneğin simgesel sermayeye, simgesel kâra, vb. değinen her şeyi, işte bu düzeyde devreye sokmak gerekir. Benim simgesel sermaye dediğim şey, en azından bir bölümüyle, ele alınan alanın nesnel yapılarının özümsenmesinin, yani ele alınan alanda sermayenin dağılım yapısının ürünü olan algılama kategorilerinin ürünü olan, görü ve bölünme ilkelerine, sınıflandırma sistemlerine, sınıflandırıcı kalıplara, bilgisel kalıplara göre algılandığı andaki şekliyle herhangi bir türden (ekonomik, kültürel, okula ilişkin ya da toplumsal) sermayedir. XIV. Louis'nin önünde eğilmeyi, ona övgüde bulunmayı, onun buyruklar vermesini ve bu buyruklara uyulmasını, insanları gözden düşürmesini, kutsamasını, vb. sağlayan simgesel sermaye, ancak saray yaşamını oluşturan tüm küçük farklılıkların, sıfatta ve rütbede, pratiklerde ve giysilerdeki tüm incelikli belirtilerin, kendilerinin tüm bu farklılıkları tanımasını ve onlara değer vermesini sağlayan, tek kelimeyle bir takke sorunu için öl-

meye hazır olan insanlar tarafından algılandığı ölçüde vardır. Simgesel sermaye, bilgisel temelli, yani bilgiye ve kabule dayalı bir sermayedir.

Bir tutku olarak ilgisizlik / çıkar gütmeme

Bana göre, akla uygun eylemi düşünmek için elzem olan temel kavramlara –*habitus*, alan, çıkar ya da *illusio*, simgesel sermaye– çok kabaca değindikten sonra, tekrar çıkar gütmeme, ilgisizlik sorununa dönüyorum. İlgisiz tutumlar olabilir mi, olabilirse de nasıl ve ne koşullarda olabilir? Bir bilinç felsefesi dahilinde kalırsak, bu soruya ancak olumsuz yanıt verebileceğimiz açıktır ve görünürde ilgisiz olan tüm eylemler kârın herhangi bir biçimini azamileştirmeyi amaçlayan belli niyetleri gizleyecektir. Simgesel sermaye (ve simgesel kâr) kavramını devreye sokmakla, bir anlamda, naif görünün daha köktenci bir biçimde sorgulanmasını sağlarız: en kutsal eylemler –en aşırı çilecilik ya da fedakârlık– bile, her zaman, simgesel bir kutsallık çıkarı arayışı ya da ün arayışı tarafından esinlendirilmiş olmakla suçlanabilir (tarihsel olarak, sadeliğin kimi aşırı biçimleri için bu durum söz konusu olmuştur)[4]. *Société de cours*'un girişinde, Norbert Elias, oğluna altın dolu bir kese vermiş olan ve altı ay sonra sorguladığında, oğlu parayı harcamadığını belirtince, keseyi alıp camdan aşağı atan bir dükü örnek olarak gösterir. Baba, böylece oğluna bir ilgisizlik, bir boşluk, soyluluk dersi verir; ancak bu, aynı zamanda da, aristokrasi evrenine uygun düşen bir girişim, bir simgesel sermaye yatırımı dersidir (aynı şey Kabil halkından onurlu bir kişi için de geçerlidir.)

Gerçekte, yalnızca ekonomik kâr arayışında bulunanların, açık normlar ya da zımni buyruklarla cesaretlerinin kırıldığı toplumsel evrenler vardır. "Noblesse oblige" [soyluluk gereği], soylu kişiye kimi şeyleri yapmasını yasaklayan, kimi şeyleri de yapmasını buyuran soyluluğudur. Çıkar gütmeme, cömertlik, onun tanımının, üstün özünün

4. Bu konuda Gilbert Dagron'un "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux" adlı makalesi okunabilir, *Annales ESC*, Temmuz-Ağustos 1990, s.929-939.

bir parçası olduğundan, böyle yapmamazlık edemez, "elinde değildir". Bir yandan, toplumsal evren ondan cömert olmasını ister; öte yandan, Elias'ın aktardığı cinsten sert derslerle, ayrıca, gündelik yaşamın çoğunlukla zımni, neredeyse algılanamayacak düzeydeki dersleriyle, değindirmeler, suskunluklar, eleştiriler, sakınmalarla cömert olmaya hazırlanır. Aristokratik ya da kapitalizm-öncesi toplumlarının ünvana bağlı tutumlarının kökeni, çıkarın ve daha da geniş olarak ele alındığında, üretim ve dolaşım gerçeğinin kolektif olarak içe atılması üzerine kurulu bir simgesel yararlar düzeninidir; bu içe atım ise, "çıkardan arınmış/ilgisiz" *habituslar*, deyimin en dar anlamıyla (yani ekonomik kâr arayışı anlamıyla) çıkarları, özellikle de ev ilişkilerinde içe atmak üzere hazırlanmış anti-ekonomik *habituslar* üretmeye eğilimlidir.

Habitus kavramı çerçevesinde düşünmek neden önemlidir? Alanın, keyfi olarak kurulmuş bir yer değil de, üretilmemiş olan ve içinde doğulan bir uzam olarak düşünülmesi neden önemlidir? Çünkü bu durum, ilkesi, ilgisizliğin hesabı, hesabı aşmaya ya da aşılabileceğini göstermeye ilişkin hesaplı bir niyet olmayan, çıkarsız tutumların var olduğunu gösterilmesini sağlar. Bu da, bir ünvan toplumunun ürünü olmakla birlikte, simgesel mülklerin düzenini çok iyi anlayan, ancak Jansenistlerin kurdu aristokrasinin içine düştüğünden dolayı aristokratik tutumların gerçekte hesapçılığın, ikinci dereceden hesapçılığın (Augustus'un bağışlayıcılığı bunun bir örneğidir) en üstün biçimleri olduğunu söylemeye koyulan La Rochefoucauld'nun öne sürdüğünün tam tersidir. İyi oluşmuş bir ünvan toplumunda La Rochefoucauld'nun çözümlemeleri yanlıştır; bunlar, ancak benim *Le Déracinement*'da incelemiş olduğum gibi bunalıma girmiş olan, içinde parasal mübadeleler ve bunlar aracılığıyla da hesaplayabilme konusundaki nesnel olasılıkla bir arada yer alan hesapçı zihniyet (bir insanın emeği ve değeri parayla değerlendirilmeye başlanır ki, bu düşünülemeyecek bir şeydir) genelleştikçe ünvan ve onura ilişkin değerlerin azaldığı toplumlar için geçerlidir. İyi oluşmuş ünvan/onur toplumlarında; çıkar

gütmeyen *habitusler* olabilir ve *habitus*-alan ilişkisi öyle bir biçimdedir ki, kendiliğindenlik ya da *tutku* veya "elimde değil" kipi bağlamında, insanlar çıkardan arınmış edimlerde bulunurlar. Belli bir ölçüde, aristokrat, grubuna bağlılığından ve o grubun üyesi olmaya layık bir kişi olarak kendisine bağlılığından dolayı cömert olmamazlık edemez. "Noblesse exige"in anlamı budur. Soyluluk, bir bütün olarak soyluluktur, içselleştirilen, bünyeye katılan bir grup, bir eğilim, bir *habitus* olarak soylu davranışların öznesine dönüşür ve soyluyu soyluca davranmaya zorlar.

Bir insan, ele alınan bir toplumsal uzamda resmi olarak neyse, onun resmi tasarımları *habitus*'lere dönüştüğünde, bunlar aynı zamanda pratiklerin gerçek kaynağı haline gelirler. Hiç şüphesiz, içlerinde çıkarsızlığın resmi normu oluşturduğu toplumsal evrenler de tümüyle çıkarsızlık tarafından yönetilmezler: saygı, erdem, çıkar gütmeme görünümü altında, incelikli, gizli çıkarlar vardır ve bürokrat, yalnızca devletin hizmetkârı değil aynı zamanda da devleti kendisine hizmet ettirten kişidir... Bununla birlikte, insan, erdemin sürekli buyruğu altında, bazı mekanizmalara dahil olduğu için ve çıkar gütmeme zorunluluğunu anımsatan yaptırımlar bulunduğundan dolayı yaşamaz.

Bu andan itibaren, erdemin olabilirliği sorunu, içlerinde çıkar gütmeme konusunda kalıcı elverişliliklerin oluşabileceği ve oluştuktan sonra da, istikrarlı bir biçimde güçlenmek için nesnel koşulları bularak aynı zamanda, erdemin sürekli bir pratiğinin ilkesine dönüşebileceği evrenlerin olabilirliğinin toplumsal koşulları sorununa dönüşebilir; öyle ki, bu evrenlerde, aynı anda, hem, erdemli eylemler, saygın bir istatistiksel sıklıkla, düzenli biçimde var olmalı, hem de bu, birkaç virtüöze özgü kahramanlık kipinde gerçekleşmemelidir. Kalıcı erdemler, salt bilincin bir kararı üzerine, yani, Sartre'ın deyişiyle, yemin gibi bir şeyin üzerine kurulamaz...

Çıkarsızlık toplumbilimsel olarak mümkünse, bu ancak, çıkar gütmemeye önceden elverişli *habitus*'lerle çıkar gütmemenin ödüllendirildiği evrenlerin karşılaşmasıyla olabilir. Bu evrenler içinde, en tipik olanları, aile ve tüm ev içi mübadeleler düzeniyle birlikte, kültürel üretim alanları, yani

yazınsal alan, sanatsal alan, bilimsel alan, vb. ekonomik dünyanın çıkarına ilişkin yasanın bir tersinmesi üstünde temellenen ve içlerinde ekonomik çıkar yasasının askıya alındığı mikrokozmoslardır. Elbette bu, o evrenlerin başka çıkar türleri tanımadığı anlamına gelmez: sanat ya da yazın toplumbilimi, alanın işlemesi tarafından oluşturulan ve uğruna insanların ölmeye hazır olduğu (tıpkı, Breton'u, şiire ilişkin bir kavga sırasında rakibinin kolunu kırmaya iten cinsten) özgül çıkarları açımlar (ya da bunların maskesini düşürür) ve çözümler.

Evrenselleşmenin getirdiği kârlar

Değinmekte tereddüt ettiğim bir sorun daha kalıyor: nasıl oluyor da, evrensele boyun eğmede bir takım kârlar bulunduğunu neredeyse evrensel bir şekilde gözlemliyoruz? Sanırım, karşılaştırmalı bir antropoloji evrensel olanın kabulünün evrensel bir kabulü bulunduğunu; ilkesi, görünürde bile olsa, evrensel olana boyun eğme olan tutumların geçerli olarak kabulünün toplumsal pratiklerin bir evrenselliği olduğunu söylememize olanak sağlayabilir. Bir örnek vereceğim. Cezayir'deki evlilik ilişkileri üzerine çalışırken, resmi bir normun olduğunu (kardeş çocuklarının birbiriyle evlenmesi gerekir) ve bu norma pratikte pek az uyulduğunu gözledim; baba tarafından doğrudan kuzinle evlenme oranı % 3, daha katı olan Marabu ailelerinde de % 6'ydı. Bununla birlikte, bu norm, pratiklerin resmi normu olmayı sürdürdüğünden, oyunu iyi bilen kimi eyleyiciler, o saygın iki yüzlülük mantığıyla, "utanç örtme" ya da başka bir zorlamanın gerekliliğiyle dayatılan kuzinle evlenmeyi bir görev tercihi olarak sunabilirler: resmi normla "ilişkisini düzeltmek suretiyle", "çıkar güden" bir stratejinin sağladığı kârlara evrensel olana uymanın sağladığı kârları ekleyebilirler.

Her toplumun, evrensel olana ilişkin bir kâr olanağı sunduğu doğruysa, evrensel olma iddiasındaki tutumlar, evrensel olarak kuşkuya maruz kalacaktır. İdeolojiyi, tikel çıkarın evrenselleştirilmesi olarak gören marksist eleştirinin antropolojik temeli budur: ideolog, kendi tikel çıkarına uygun olanı, evrenselmiş, çıkar gütmezmiş gibi sunandır.

Bununla birlikte, evrensele ve evrenselleştirmeye ilişkin kârların olması, iki yüzlüce olsa bile evrensele saygı sunmakla, gerçekte tikel çıkarın belirlediği bir tutumun (kuziniyle, aslında başka birini bulamadığından evlenmek, ama bunu kurala saygı duyduğundan dolayı yapıyormuş izlenimi vermek) evrensellikle süslenmesi, dolayısıyla, erdem ve akla ilişkin kârların olması, şüphesiz, tarih içinde erdem ve aklın en büyük itici güçlerindendir. Hiçbir metafizik varsayımı (Habermas'ta olduğu gibi deneysel saptama kisvesine bürünse bile) devreye sokmaksızın aklın temellerinin tarihte bulunduğunu ve akıl, pek az da olsa ilerliyorsa, bunun nedeni evrenselleşmede çıkarların yatması ve evrensel olarak, ama özellikle de, sanatsal, bilimsel, vb. gibi kimi evrenlerde, çıkarcı görünmek yerine çıkarsız görünmenin, bencil görünmek yerine cömert, özgeci görünmenin daha iyi olmasıdır. Ve her türlü *norm*'un ve bütün resmi *biçim*'lerin (olabilecek bütün aldatıcılıklarıyla birlikte) ilkesini oluşturan ve evrenselleştirme çıkarlarının evrensel varlığına dayanan evrenselleştirme stratejileri, evrenselin gerçekleşmesinin hiç de boş sayılamayacak, evrensel ölçüde şanslara sahip olmasından kaynaklanır.

Böylece erdemin olabilirliği sorusunun yerine, içinde yaşayan insanların evrensel olanda çıkarlarının bulunacağı evrenlerin yaratılıp yaratılamayacağı sorusunu koyabiliriz. Machiavelli, cumhuriyetin, içinde yaşayan yurttaşların erdemli olmakta çıkarlarının bulunduğu bir evren olduğunu söyler. Bu türden evrenlerin doğuşu, eğer evrensel olanın evrensel düzeyde kabulü olan, yani tüm grupların kendilerini birer grup olarak olumlayabilmek için vazettikleri şeyin yani grubun ve grup çıkarlarının birey ve çıkarları üzerindeki üstünlüğünün kabulü itici bir güç olarak ele alınmazsa, mümkün olamaz.

Kuşkunun eleştirisi, tüm evrensel değerlerin, gerçekte evrenselleşmiş tikel değerler, yani kuşkuya maruz değerler (evrensel kültür, egemen olanların kültürüdür, vb.) olduğunu anımsatır. Toplumsal dünyanın kabulünün ilk anını oluşturan bu eleştiri, egemen olanların kutladıkları ve kutlarken de aslında kendilerini kutladıkları tüm şeylerin

(kültür, çıkar gütmeme, saltlık, Kant'çı ahlak, Kant'çı estetik, vb., *La Distinction*'un sonunda, kimi zaman da biraz katı biçimde, nesnelleştirdiğim her şey) simgesel meşrulaştırma işlevlerini ancak, tam da kendileri, ilkesel olarak evrensel bir kabulden yararlandıkları için –hiçbir insan, kendi içinde insanlığını reddetmeksizin bunları reddedemez– yerine getirebildiklerini unutturmamalıdır; ancak, bu sıfatla, onlara, samimi olsun ya da olmasın saygı gösterisinde bulunan tutumlar, bir simgesel kâr biçiminden (özellikle de uygunluk ve saygınlıktan) emindirler ve bu kâr biçimi, o sıfatla aranmasa bile, onları toplumbilimsel nedenle ve kendilerine bir varlık nedeni sunarak, var olmalarının akla yatkın bir olasılığını sağlayarak kurmak için yeterlidir.

Sözümü bitirmek üzere, yeniden bürokrasiye, o, hukukla birlikte, yasası evrensel olana, genel çıkara ve kamu hizmetine eğilmek olan ve kendisini bürokrasi felsefesinde, evrensel, tarafsız, çatışmaların üstünde, kamu çıkarının ve akılcılığın (ya da akılcılaştırmanın) hizmetinde gören evrenlerden biri olan bürokrasiye yeniden değineceğim. Prusya bürokrasisini kurmuş olan toplumsal grupların evrensel olandan çıkarları vardı ve evrensel olanı (hukuku, kamu hizmeti fikrini, genel çıkar fikrini, vb.) icat etmek ve deyim yerindeyse egemenliğe ulaşabilmek için, evrensel olan adına egemenliği icat etmek durumunda kaldılar.

Günümüzde siyasal mücadelenin güçlüklerinden biri de, ister sağda ister solda olsun, egemen olanların, teknokrat ya da epistemokratların çıkarlarının, akılla ve evrensel olanla aynı olmasıdır: içlerinde egemen olmak için gitgide daha çok teknik ve akılsal doğrulamaların gerekeceği ve egemenlik altındakilerin de, egemen olanlar egemenliklerini kullanabilmek için giderek akla ve bilime daha çok değinecеklerinden ötürü, kendilerini egemenliğe karşı korumada gitgide daha çok aklı kullanmak zorunda kalacakları evrenlere doğru yönelmekteyiz. Bu da, aklın ilerlemesinin, hiç şüphesiz, egemenliğin üstün derecede akılcılaştırılmış biçimlerinin (bugün bile, kamuoyu yoklaması gibi bir tekniğin kullanımının aldığı yönde görüldüğü gibi) gelişimiyle bir arada yer alacağı ve bu mekanizmaları gün ışığına çıkarabilecek

tek merci olan toplumbilimin, her zamankinden de çok iki şeyden birini seçmek zorunda kalacağı anlamına gelir: ya kendi akılcı bilgi edinme araçlarını giderek daha akılcı hale gelen bir egemenliğin hizmetine vermek, ya da egemenliği ve özellikle de akılcı bilginin egemenliğe getirebileceği katkıyı akılcı yoldan çözümlemek.

(Boş sayfa)

EK

Pratik, Zaman ve Tarih Üzerine Söyleşi[1]

TETSUJİ YAMAMATO: Pratik kuramınızı, 1972'de, *Esquisse d'une théorie de la pratique* adlı bir yapıtta, sonra da, daha gelişkin bir biçimde, 1989'de yayımlanan *Le Sens pratique*'te serimlediniz. Her iki örnekte de, bu kurama genel bir kapsam vermenize karşın, arkaik toplumlardan, Kabil ve Béarn'-dan alınan örneklere dayanıyorsunuz. Bu çözümlemelerinizi sınırlandırmıyor mu?

PIERRE BOURDIEU: Gerçekten de, ayinsel pratiklerin ve evlilik stratejilerinin yorumunun, gerek Kabil'de (Kuzey Afrika'nın Berber dili konuşan bölgesi), gerek Béarn'da (Fransa'nın güney bölgesi) ortaya çıkardığı sorunları çözmek için, aslında daha önceki çalışmalarımda –özellikle de 1975'te yayımlanan ve fotoğrafçılık uygulamalarına ilişkin *Un art moyen*'in girişinde–, ama daha az gelişkin bir biçimde ifade ettiğim bir pratik kuramını belirlemek ve sistematikleştirmek zorunda kaldım. Bu kuramın ana niyetinin, günümüzde *Rational Action Theory* ya da "yöntembilimsel bireycilik" adı altında geri gelen *homo oeconomicus* modelini eleştirdiğim, henüz ilk ekonomik toplumbilim çalışmalarımda (özellikle de *Travail et Travailleurs en Algérie*'de) mevcut olduğunu sanıyorum. Bununla birlikte, strateji, özellikle de *habitus* gibi kavramların kuramsal işlevlerini olabildiğince eksiksiz bir biçimde asıl *L'Esquisse*'te ve *Le Sens pratique*'te açıkladım. Bu *habitus* kavramı, başka şeylerin yanı sıra, benim geliştirmeye çalıştırdığım "prakseoloji"yle (kimi etnoyöntembilim biçimleri aracılığıyla yeniden moda olmaya başlayan) aşkın fenomenoloji arasındaki kopmayı vurgula-

1. "Sur la pratique, le temps et l'histoire" (Tetsuji Yamamoto ile söyleşi), *Iichiko International*, 1, 1989, s.6-13.

yacaktı: kökeniyle bile –*habitus* edinilmiş olandır, *habeo* fiilinden gelir– çok somut bir biçimde eylemlerin ya da tasarımların ve bunların önvarsaydıkları toplumsal gerçekliğin oluşturulma işlemlerinin ilkesinin, evrensel kategorileri devreye sokan (tarihi Varlık'ın içine kaydeden ama bunu *Dasein*'ın, bilgiyi, kavramayı ve dili olabilir kılan aşkın koşullar gibi işlerlik gösteren "temel varoluşsallar"ın ya da "*Dasein*'ın temel kipleri"nin yapılarını tarihselleştirmeden yapan Heidegger'de görüldüğü gibi) aşkın bir özne olmadığını belirtecekti. Kendileri de, birbirini izleyen kuşakların tarihsel çalışmasından çıkan toplumsal yapıların içselleştirilmesinden kaynaklanan pratik oluşum kalıplarının pratiklerini ve düşüncelerini devreye sokan (örneğin, Kabil'i ele alacak olursak, ayinsel tutumlardan hukuksal ya da siyasal olarak adlandırılabilecek edimlere değin, tüm dünya görüşünü ve tüm pratikleri düzenleyen zıt çiftler), yapılanmış ve yapılandıran bir yapı olarak *habitus*'tür. Böylece zihinsel yapıların çifte tarihselliğini olumlama yoluyla prakseoloji, Apel ya da Habermas usulü diğer evrensel pragmatiklik girişimlerinden ayrılır.

T.Y.: Ama, tarihin bir ürünü olan *habitus*'ü, pratiklerin ve eylemlerin ilkesine dönüştürmekle, görececiliğin kucağına düşmüyor, eyleyicileri iletişimsizliğe, hatta tekbenciliğe mahkûm etmiyor musunuz?

P.B.: Gerçekte dünyayla eyleyici arasındaki, zihinsel yapılarla toplumsal yapılar arasındaki ilişki, bir yandan toplumsal dünyanın yapılarının toplumsallaşma aracılığıyla içselleştirilmesi, öte yandan da, toplumsal dünyanın bu yapıların hayata geçirilmesi aracılığıyla oluşturulması, bana evrensel bir geçerliliğe sahipmiş gibi görünüyor: geleneksel olarak etnolojinin ele aldığı toplumlara da, toplumbilimin incelediği toplumlara da aynı derecede uygulanıyor (bu da, bu iki dal arasındaki sınırların yıkılmasını temellendiren bir şey). Prakseoloji (diğer şeylerin yanı sıra), bilgisel yapıların tarihselliğini, dolayısıyla göreceliğini, bir yandan da eyleyicilerin evrensel olarak tarihsel yapıları hayata geçirdiklerini

kaydederek dikkate alan evrensel bir antropolojidir.

T.Y.: Ama, etnolojik çalışmalarınız çerçevesinde geliştirdiğiniz pratik kuramının evrensel ya da sınırlı geçerliliğine ilişkin olarak sorduğum ilk sorunun yanıtını tam olarak vermemiştiniz.

P.B.: *Le Sens pratique*'te söylemiş olduğum gibi, *habitus* kuramı, pratiklerin *kodlanma* çalışmasının az geliştiği toplumlarda büsbütün özel bir apaçıklıkla kendini dayatır (Marx'ın *habitus* kavramına, töresel hukuk konusunda yaklaşmış olması çok ilgi çekicidir[2]). Ancak bu kuram yüksek derecede farklılaşmış toplumlara da uygulanır. Benim alan olarak adlandırdığım –sanatsal alan, bilimsel alan, felsefi alan, vb.– tüm görece özerk toplumsal dünyalar, buralara girenlerden o evrenlerin işlerlik yasalarını pratik olarak denetleyebilmelerini, yani önceden oluşmuş bir toplumsallaşmayla ve/veya bizatihi belirtilen alanda geçerli olan toplumsallaşmayla edinilmiş bir *habitus* talep eder. En üst düzeyde uzmanlaşmış alanlar, bilimsel ve teknik aklın zorunlulukları tarafından en derin biçimde kuşatılan alanlar (ekonomik alan ya da bizatihi bilimsel alan gibi) neredeyse bedensel yatkınlıkları varsayar ve isterler, alanın işlemesine ilişkin zımni yasalara, önemli sorunların, vb. anlaşılmasını sağlayan algılama ve değerlendirme kategorilerine pratikte haiz olunmasını isterler. Bilimin gündelik rutininde yer alan işlemlerden birçoğunun kökeninde bilimsel *habitus* yatar ve bu *habitus*'e ilişkin olarak, bizzat Marx'ın, göreneğin o "neredeyse bedenimizin kimi devinimlerini üreten kadar kör ve bilinçdışı içgüdü" türünün kökenini betimlemek için kul-

---

2. "Customary law (...) is not obeyed, as enacted law is obeyed. When it obtains over small areas and in small groups, the penal sanctions on which it depends are partly opinion, partly superstition, but to a far greater extent an instinct almost as blind and unconscious as that which produces some of the movements of our bodies. The actual constraint which is required to secure conformity with usage is inconceivably small" (*The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, transcribed and edited by Lawrance Krader, Assen, Van Gram and Co, 1972, s.335).

landığı dil kullanılabilir.

T.Y.: Bir başka deyişle, siz, Heideggerci fenomenolojideki *Dasein* ile *Welt* arasındaki bağıntının yerine, *habitus* ile alan arasındaki bağıntıyı koyuyorsunuz.

P.B.: Evet. Ama, son Heidegger'in değindiği o varlıkbilimsel işbirliği bağıntısı iki "gerçeklik" arasında kurulur; tarihin ya da toplumun iki varoluş kipi (yani şeyleşmiş tarih, nesneleşmiş kurum ve bedenleşmiş tarih, içselleştirilmiş kurum) olan *habitus*'le alan arasında. Böylece iki karşıt zamansallık felsefesiyle, bir yanda zamanı eyleyicilerden, onların tasarımları ve eylemlerinden bağımsız, kendinde bir gerçekliğe dönüştüren metafizik görüşle, öte yanda da bilinç felsefesiyle aynı anda bağlarını koparan bir zaman kuramı kurulabilir. Tarihselliğin *a priori* bir koşulu olmak şöyle dursun, zaman, pratik etkinliğin bizatihi kendini üretme ediminde ürettiği şeydir. Çünkü *habitus*, içine kapattığı dünyaya içkin düzenlikler ve eğilimlerin içselleştirilmesinin bir ürünü, bu eğilimlerin ve düzenliklerin *pratikte öncelenmesi*, yani dolaysız şimdiki zamanın içine kazınmış olan bir geleceğe savsal olmayan bir gönderide bulunulmasıdır. Zaman, eyleme ya da düşünceye geçişte–ki bunlar, tanımsal olarak, şimdileştirme ya da şimdilikten çıkarma, ya da, ortak kanının kullandığı dille, zamanın "geçiş"idir– ortaya çıkar. Pratiğin –istisnalar dışında– geleceği, istencin bilinçli ve karara dayalı bir edimiyle ortaya koyulan bir tasarı ya da bir planda açıkça gelecek olarak oluşturmaya ihtiyacı yoktur; pratik etkinlik, anlamlı olduğu, yani, dolaysız olarak alanın eğilimlerine uyarlanmış bir *habitus* tarafından ortaya çıkarıldığı ölçüde bir zamansallaştırma edimidir; eyleyici ise, bu edim aracılığıyla, dolaysız şimdiki zamanı, geçmişin pratik olarak harekete geçirilmesi ve şimdiki zamanın içine, nesnel gizilgüç durumunda kazılı olan geleceğin öncelenmesi aracılığıyla aşar. *Habitus*, kendisinin de bir ürünü olduğu geçmişin içerdiği geleceğe yapılan pratik gönderiyi içerdiğinden dolayı, kendisini gerçekleştiren edimin içinde zamansallaşır.

Kendinde gerçeklikler olarak, pratiğin dışında ve öncesinde gerçeklikler olarak zaman ve tarihin metafizik tasarımıyla bağların koparılmasını, üstelik de bunu Husserl'in zamansallaşma kuramının temelindeki bilinç felsefesini benimsetmek zorunda bırakmadan yapmasını sağlamasının ötesinde; bu kuram, toplumsal yeniden üretimin gerçek mantığının da antropolojik olarak kurulmasına olanak verir: mekanik bir sürecin ürünü olmak şöyle dursun, yapının yeniden üretimi ancak onun gerekliliğini *habitus* biçiminde içselleştirmiş olan ve bilinçli ya da bilinçdışı olarak yeniden üretici olmalarına karşın hâlâ üretici olmayı sürdüren eyleyicilerin işbirliğiyle gerçekleşebilir. "Bilen özne olmaksızın nesnel bilgi" yanılsaması ya da sayesinde, görünürde çok karşıt felsefelerin (örneğin Popper ve Althusser) birleştiği "öznesiz süreç" yanılsaması, yapının içkin yasasını (*conatus*'unu) *habitus* biçiminde içselleştirmiş eyleyicilerin, bir yerde, varoluşlarının kendiliğinden devinimindeyapının gereğini yerine getirmekle birlikte pratiklerinde mevcut değilmiş gibi görünmelerinden ötürüdür. Ancak "basit yeniden üretim"in mantığına uyan toplumların uç örneğinde bile, yapıyı, sürekli harekete geçirerek yeniden üretmek için gereken, yine de, gerçek *eyleyicileri* (yapının basit "destekleri"nin değil) tarafından gerçekleştirilen tarihsel bir eylemdir. Kısacası, "özneler" (bunlar her zaman mümkündür, ama ancak bir tür ideal sınır olarak) bilinç felsefelerinin geleneğinden dışlanabilir ama bu, yapının birer ürünü olmakla birlikte, sürekli yapıyı yapan ve yeniden yapan, hatta kimi yapısal koşullarda onu az ya da çok köktenci bir biçimde değiştirebilen *eyleyicileri* aşırı abartılı, aşırı yüceltilmiş bir yapı uğruna yok etmeden de yapılabilir.

(Boş sayfa)

6

Simgesel metalar ekonomisi

(Boş sayfa)

İnceleyeceğim sorun, Kabil üzerine ilk etnolojik çalışmalarımdan, sanat dünyasını, özellikle de modern toplumlarda sponsorluğun işleyişini konu alan en son çalışmalarıma kadar hep karşıma çıkmıştır[1]. Ve bir kapitalizm-öncesi toplumdaki ünvan/onur ilişkileriyle, bizimki gibi bir toplumda Ford Vakfı ya da Fransa Vakfı gibi vakıfların eylemi, aile içinde kuşaklar arası ilişkiler ile kültürel ya da dinsel metaların piyasalarda gördükleri işlemler kadar birbirinden farklı şeylerin aynı araçlarla düşünülebileceğini göstermeye çalışacağım.

Simgesel metalar, apaçık nedenlerle, alışılagelmiş ikilemler tarafından (maddi/manevi, beden/tin, vb.) manevi olandan yana sınıflandırılır, dolayısıyla da, çoğunlukla bilimsel bir çözümleme için alan dışı olarak değerlendirilir. Bu bağlamda başlıbaşına bir iddia oluştururlar ve ben son derece farklı çalışmalara dayanarak bu iddiaya girişmek istedim: bu çalışmalar, öncelikle, Kabil ekonomisinin, yani bizim anladığımız anlamdaki ekonominin yadsınması üzerine kurulu olan gelişkin bir kapitalizm-öncesi ekonomisinin işleyişiyle ilgili olarak yaptığım çözümlemeler; sonra da, farklı zamanlar ve yerlerde (Kabil, Béarn, vb.) ev ekonomisi, yani aile içindeki mübadeleler, aile üyeleri ve kuşaklar arasındaki ilişkilerin işleyişi üzerine yürüttüğüm araştırmalar; benim bağış ekonomisi olarak adlandırdığım, kiliseyle inananlar arasında kurulan işlem türüne ilişkin, hiç yayımlanmamış çözümlemeler; bir de, yazınsal alan ve bürokratik ekonomi üzerine yaptığım araştırmalardır. Mu-

1. Bu metin, Lyon II, Lumière Üniversitesi'nin antropoloji ve toplumbilim fakültesinde, Şubat 1994'te verilen iki Collège de France dersinin, yazıya aktarılmış biçimidir.

azzam farklılıklar gösteren, birbirleriyle hiçbir zaman karşılaştırılmamış bu toplumsal evrenlerin çözümlemesiyle elde ettiğim kazanımlarla, bir simgesel metalar ekonomisinin genel ilkelerini ortaya çıkarmaya çalışacağım.

Uzun zaman önce, kitaplarımdan birinde, gençliğin cüretkârlığına (ve cehaletine) bağlı bir gözüpeklikle (ama belki de o zaman bu cüreti gösterdiğimden dolayı bugün yaptıklarımı yapabiliyorum...) toplumbilimin rolünün pratiklerin ekonomisinin genel bir kuramını oluşturmak olduğunu söylemiştim. Kimi *fast-reading* sevenlerin (bunların içinde, ne yazık ki, pek çok profesör vardır) bir ekonomizm tezahürü olarak gördükleri bu yaklaşım, tersine, hem kapitalizm-öncesi ekonomileri, hem de kapitalist olarak adlandırılan ve hiç de, (parasal) kârın azamileştirilmesi arayışı olarak bir çıkar yasasına göre işlemeyen ekonomilerin birçok sektörünü (marksist ya da yeni-marjinalist) ekonomizmin elinden kurtarma istencini ortaya koyuyordu. Ekonomik evren, birçok ekonomik dünyadan oluşur; bu dünyalar, her birine kazılı olan düzenliliklere ve kendilerini belirleyen "pratik nedenler"e ayarlanmış (akılsal olmaktan çok) "akla yatkın" eğilimleri varsayan ve gerektiren tikel "akılsallıklar"la donatılmıştır. Betimleyeceğim dünyaların ortak yanı, toplumsal eyleyicilerin oralarda "çıkar gütmemekten" bir çıkarları olmasını sağlayacak (bu da çelişkili görünecektir) nesnel koşulları yaratmalarıdır.

Geriye döndüğümde, şunun farkına vardım: Kabil ekonomisini kavramak için, bilinçli olmaktan çok bilinçdışı bir biçimde, herkes gibi (hepimiz ailevi evrenlerden geliriz) bizim hesap ekonomisine ilişkin sahip olduğumuz deneyimin çoğunlukla tersini ileri süren bu ekonomiyi kavramak için, aile ekonomisi konusunda sahip olabildiğim bir pratikten yararlanmıştım. Ancak, tersine, bu ekonomik olmayan ekonomiyi kavradığımda, ev ekonomisi ya da bağış ekonomisine, eğer tüm yaşamımı aile toplumbilimine adamış olmasam asla kuramamış olacağım bir sorgulama sisteminden hareketle geri döndüm.

Bağış ve "al gülüm ver gülüm"

Le sens pratique'te söylediğim şeylerin tümünün bilindiği varsayımından hareket edemeyeceğim için, bu kitaptaki kimi çözümlemelerime kısaca dönerek, simge ekonomisinin kimi genel ilkelerini ortaya çıkarmaya çalışacağım. Öncelikle de, temelini çabucacık aktaracağım bağış mübadelesi çözümlemesiyle işe başlayacağım. Mauss bağış mübadelesini, süreklilik göstermeyen bir cömert edimler silsilesi olarak betimliyordu; Lévi-Strauss ise, bağışın, karşı-bağışa gönderide bulunduğu, mübadele edimlerine aşkın bir karşılıklılık yapısı olarak tanımlıyordu. Bana gelince, ben, bu çözümlemelerde eksik olanın, bağış ile karşı-bağış arasındaki zaman aralığının belirleyici rolü olduğunu, yani, neredeyse tüm toplumlarda, alınan şeyin hemen anında verilmeyeceğinin –bu, reddetmek anlamına gelir– zımni olarak kabulü olduğunu belirtiyordum. Sonra da, bu aralığın işlevi üzerine düşünüyordum: karşı-bağışın neden ertelenmiş ve farklı olması gerekiyordu? Ve bu zaman aralığının işlevinin, bağışla karşı-bağış arasında bir perde oluşturmak ve tamamen bakışımlı olan bu iki edimin, tek ve birbiriyle bağıntısız edimler olarak görünmesini sağlamak olduğunu gösteriyordum. Eğer ben, yaptığım bağışı, tamamen bedava, cömertçe, geri dönüşlü olarak pahası ödenmeye koşulu olmayan bir bağış olarak yaşayabiliyorsam, bunun nedeni, öncelikle, ne denli küçük olursa olsun, bir karşılığın bulunmama (nankörler her zaman mevcuttur) rizikosu, dolayısıyla bir gerilim, bir kesin olmama duygusu taşımasıdır; bu da, verilen an ile alınan an arasındaki mesafeyi bir aralık olarak var eden şeydir. Kabil toplumu gibi toplumlarda, gerçekte zorunluluk çok fazladır ve geri vermeme özgürlüğü pek kısıtlıdır. Ama böyle bir olanak mevcuttur ve aynı anda da kesinlik mutlak değildir. Dolayısıyla her şey, bağış mübadelesini "al gülüm ver gülüm"den ayıran zaman aralığı, sanki bağışlayanın bağışını karşılıksız bir bağışmış gibi, karşı-bağışta bulunanın da bu karşı-bağışını, başlangıçtaki bağış tarafından belirlenmeyen, karşılıksızmış gibi yaşamasını sağlamak için varmış gibi olup biter.

Gerçekte, Lévi-Strauss'un gün yüzüne çıkardığı yapısal

doğru ihmal edilmemiştir. Kabil'de, armağanın aşağı yukarı talihsiz bir şey olduğunu, çünkü karşılığının verilmesi gerektiğini söyleyen pek çok atasözüyle karşılaştım. (Yemin ve meydan okuma için de aynı şey geçerlidir.) Tüm durumlarda, başlangıçtaki edim, alan kişinin özgürlüğünün ihlalidir. Bir tehdit taşır: kişiyi iade etmeye, hem de daha fazlasıyla iade etmeye zorunlu kılar; bunun ötesinde, yükümlülükler yaratır, vermeye koşulu insanlar yaratan, bir tür elde tutma yöntemidir[2].

Ancak bu yapısal doğru, bir anlamda, kolektif olarak içe atılmış gibidir. Zaman aralığının varlığı, ancak verenle alanın, bilmeden, bağış mübadelesinin yok edilişini temsil eden mübadelenin, "al gülüm-ver gülüm"ün gerçeğini reddetme eğilimindeki bir gizleme çalışmasında işbirliği yaptıkları varsayımı ortaya atılırsa anlaşılabilir. Burada değinilen, çok zor bir sorundur: toplumbilim, nesnelci bir betimlemeye bağlı kalırsa, bağış mübadelesini "al gülüm-ver gülüm"e indirgemiş olur ve bir bağış mübadelesiyle bir kredi sözleşmesi arasındaki farkı temellendiremez. Böylece, bağış mübadelesinde önemli olan, araya konan zaman aralığı sayesinde, mübadelede bulunanların, bilmeden ve birbirlerine danışmadan, yaptıklarının nesnel gerçeğini gizlemeye ya da içe atmaya çalışmalarıdır. O gerçeği ise, toplumbilimci ortaya çıkarır ama bunu yaparken, kendisini çıkar gütmeyen bir edim olarak sunan ve kuramsal modelin de dikkate alması ve aktarması gereken, yaşanmış gerçeği dahilinde olduğu gibi ele alan bir edimi, alaycı bir hesap olarak betimleme rizikosunu da göze alır.

İşte burada karşımıza çıkan, simgesel mübadeleler ekonomisinin ilk özelliğidir: söz konusu olan, her zaman için çifte, bir arada tutulması zor gerçekleri bulunan pratiklerdir. Bu ikiliği dikkate almak gerekir. Daha genel bir biçimde, simgesel metaların ekonomisi, ancak, en baştan, bilge kişinin harcı olmayan ama bizatihi gerçekliğin içinde mevcut bu ikilemin, öznel gerçekle nesnel gerçek arasındaki bu çelişki türünün (buna toplumbilim istatistik, budunbilim de yapısal

2. Bkz. P.Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, s.180-183.

çözümleme yoluyla ulaşır) ciddiyeti kabul edildiği takdirde anlaşılabilir. Bu ikilik, bir tür *self-deception*, bir öz-mitoslaştırma aracılığıyla olabilir ve yaşayabilir kılınır. Ancak bu bireysel *self-deception*, temeli nesnel yapılarda (her türden vaat, kadın, cinayet, vb. mübadelesini yönlendiren onur mantığı) ve başka türlü düşünme ve eyleme olanağını dışlayan zihinsel yapılarda[3] bulunan gerçek bir *kolektif tanımama*[4] olan kolektif *self-deception* tarafından desteklenir.

Eğer eyleyiciler, aynı zamanda hem, kendilerini ve başkalarını mitoslaştırıcı, hem de mitoslaşmış olabiliyorlarsa, bunun nedeni çocukluktan itibaren bağış mübadelesinin toplumsal olarak elverişlilikler ve inançlarda *kurumlandırıldığı* bir evrenin içinde olunması ve bundan dolayı da, Jacques Derrida'nın yeni bir kitapta, *Passions*'da yaptığı gibi, tecrit edilmiş bir kişinin bilinci ve özgür kararının mantığı içinde konumlanıldığında yapay bir biçimde ortaya çıkartılan çelişkilerden kurtulunmasıdır. Bağışlayan, veren kişi ile alan kişinin tüm toplumsallaştırma çalışması tarafından, mantığı o kişilere nesnel biçimde dayatılan cömertçe bir mübadelenin içine, kâr niyeti ve hesabı olmaksızın girmek üzere hazırlandığı ve buna eğilim göstermeye yönlendirildiği unutulduğunda, karşılıksız bağışın mevcut olmadığı ya da olanaksız olduğu sonucuna varılabilir, çünkü o iki eyleyici ancak, Lévi-Strauss'un modeline göre, öznel tasarı olarak, nesnel biçimde yaptıklarını seçen, yani karşılıklılık mantığına uyan bir mübadeleyi seçen hesapçılar olarak düşünülebilir.

Burada da simgesel mübadelelerin ekonomisinin bir başka özelliği karşımıza çıkar: bu da, *açıklık getirme tabusu*dur (bunun en mükemmel biçimi de fiyattır.) Ne olduğunu söylemek, mübadelenin gerçeğini, ya da kimi zaman söylendiği gibi, "fiyatların gerçeği"ni ilan etmek (bir hediye verilirken etiket çıkarılır...) mübadeleyi yok etmek demektir. Bu arada, bağış mübadelesinin paradigmasını oluşturduğu tutumların, toplumbilim için tanımsal olarak açık olan, ama

3. *A.g.y.*, s.315 (onur anlamı üzerine).

4. *A.g.y.*, s.191.

çok zor bir sorun yarattığı da görülür: toplumbilim, kendiliğinden olan ile o özelliğinden dolayı yok olma tehlikesini safdışı bırakabilmek için zımni kalması, söylenmemiş olarak kalması gerekeni söylemek zorundadır.

Bu çözümlemelerin bir sağlaması ve simgesel mübadelelerin ekonomisinin sakladığı o bir tür açıklık getirme tabusunun onaylanması, fiyatın devreye sokulmasının yarattığı etkilerin betimlenmesinde bulunabilir. Nasıl ki, simgesel mübadelelerin ekonomisi ekonomik mübadelenin ekonomisinin bir çözümleyicisi olarak kullanılabilirse, aynı biçimde, tersine, ekonomik mübadele ekonomisinin simgesel mübadeleler ekonomisine çözümleyicilik yapması da istenebilir. Böylece, simgesel metalar ekonomisinin karşıtı olarak ekonomik mübadeleler ekonomisini özgün bir biçimde tanımlayan fiyat, her türden ekonomik mübadelenin içerdiği mübadele oranı üzerindeki uzlaşmanın simgesel bir ifadesi olarak işlerlik gösterir. Mübadele oranı konusundaki bu uzlaşma, bir simgesel mübadeleler ekonomisinde de mevcuttur ancak terimleri ve koşulları gizli bir biçimde bırakılmıştır. Bağış mübadelesinde, fiyat gizli kalmalıdır (etiket örneği bunun içindir): Fiyatların gerçeğini bilmek istemiyorum; ötekinin de bilmesini istemiyorum. Her şey sanki, mübadele edilen şeylerin görece değeri üzerinde açıkça hemfikir olmaktan kaçınmak, mübadelenin terimlerinin, yani fiyatın, önceden açıkça tanımlanmasını reddetmek için anlaşma yapılıyormuş gibi olur biter (bu, Viviana Zelizer'in belirttiği gibi, kimi mübadelelerde paranın kullanımına ilişkin tabuda dile gelir –insan oğluna ya da karısına maaş vermez; babasından maaş isteyen genç bir Kabil'in yaptığı rezalet çıkarmaktır).

Kullandığım dil erekçi çağrışımlar uyandırabilir ve insanların kararlı biçimde gözlerini kapadığının düşünülmesine neden olabilir; gerçekte söylenmesi gereken "her şey sanki... gibi oluyor" demektir. Fiyat mantığının reddedilmesi, bir biçimde hesabın ve hesaplanabilirliğin reddedilmesidir. Mübadele oranı konusundaki uzlaşmanın fiyat biçiminde açıklık kazanması, hesaplanabilirliği ve öngörülebilirliği olanaklı kılan şeydir: İnsan neye dayanacağını bilir.

Ancak, aynı zamanda, tüm simgesel mübadele ekonomisini, fiyatı/pahası olmayan şeylerin ekonomisini yıkan da aynı şeydir. (Kimi zaman, çözümleme öyle gerektirdiğinden dolayı[5], şeylerin fiyatından söz etmek terimler arasına bir çelişki sokmak anlamına gelir.)

Mübadelenin gerçeği konusundaki suskunluk paylaşılan bir suskunluktur. Erekçi ve entelektüalist bir eylem felsefesi adına, akılsal, hesaplanmış olmayan eylemleri kavrayamayan ekonomistler, *common knowledge*'den söz ederler: bir bilgi, herkes, herkesin o bilgiye sahip olduğunu bildiğinde ve bu da herkes tarafından bilindiğinde, ya da kimi zaman söylendiği gibi, ortada herkesin bildiği bir sır olduğunda, *common knowledge*'dir. Bağış mübadelesinin nesnel gerçeğinin, bir anlamda *common knowledge* olduğunu söyleme eğilimi gösterebiliriz: biliyorum ki, ben sana bir şey verdiğimde sen de buna karşılık senin bana bir şey vereceğini biliyorsun, vb. Ancak, kesin olan bir şey varsa, o da, herkesin bildiği sırrın açıklanmasının bir tabu olduğudur. Tüm bunlar gizli kalmalıdır. Bizatihi bu sırrı (tamam, oyun bitti, karşılıklı mübadeleleri cömertçe yapılan birer bağışmış gibi sunmaktan vazgeçelim, bu ikiyüzlülüktür, vb. diyerek) yaymanın toplumbilimsel olarak düşünülemez olmasını sağlayan bir dolu nesnel ve eyleyiciler tarafından içselleştirilmiş toplumsal mekanizma mevcuttur.

Ancak, benim yapmış olduğum gibi, *common knowledge*'den (ya da *self-deception*'dan) söz etmek, bir bilinç felsefesi dahilinde kalmak ve her eyleyicinin içinde ikiliğinden sıyrılmış, kendisine karşı bölünmüş, başka taraftan bildiği (ben bir şey icat ediyor değilim: Jon Elster'in *Ulysse et les Sirènes*'ini okumak yeterlidir) bir gerçeği *bilinçli* olarak bastıran bir bilinç varmışçasına davranmak demektir. Simgesel mübadeleler ekonomisinin iki katlı olmayan ikili tutumları, ancak, niyete bağlı bir bilincin, açık bir tasarının, açık ve açıkça ortaya konulmuş bir ereğe doğru yönelmiş (özellikle de mübadelenin nesnel çözümlemesinin ortaya çıkardığı) bir tasarının ürünü olarak eylem kuramı terk

5. Bkz. V.Zelizer, *Pricing the Priceless Child*, New York, Basic Books, 1987.

edildiği takdirde açıklanabilir.

Benim önerdiğim eylem kuramı (*habitus* kavramıyla birlikte) insan eylemlerinin çoğunun kökeninde, niyetten tamamen farklı şeylerin, yani eylemin şu ya da bu ereğe yönelik olarak yorumlanabilmesi ve yorumlanmasını sağlayan –ama bu arada, aynı eylemin kökeninde, bilinçli bir biçimde bu ereği hedeflediğini de ileri sürmeyen– edinilmiş yatkınlıkların bulunduğunu söylemek anlamına gelir (işte burada, o "her şey sanki ... gibi olup biter" çok önemlidir). En iyi yatkınlık örneği hiç şüphesiz oyun duygusudur: Oyun düzenlerini derin bir biçimde içselleştirmiş olan oyuncu, yapılması gerekeni, yapılması gereken anda, ama açıkça erek olarak yapılması gerekeni ortaya koymaksızın yapar. Bilinçli olarak, onu yapmak için ne yapması gerektiğini bilmeye, hele de (kimi çok kritik durumlar dışında), kimi ekonomistlerin (özellikle de oyun kuramı silahını kuşandıklarında) eyleyicilere yakıştırdıkları satranç ya da briç oyuncusu görüsünün hissettirdiği gibi, karşısındakilerin açıkça ne yanıt vereceklerini açıkça düşünmeye hiç ihtiyacı yoktur.

Böylece, simgesel metalar ekonomisinin paradigması olarak kavranan bağış (ya da kadın, hizmet, vb.) mübadelesi, kökeninde hesaplayan bir özneye değil, toplumsal olarak, niyet ya da hesap yapmaksızın mübadele oyununa girmeye önceden yatkın bir özneye sahip olduğundan ötürü, ekonomik ekonominin "al gülüm, ver gülüm"ünün karşıtıdır. Kendi ekonomik mübadelesinin nesnel gerçeğini bilmezlikten gelmesi ya da yadsıması bundan dolayıdır. Bunun bir başka kanıtını da, bu ekonomide, ya ekonomik çıkarın gizli biçimde bırakılması ya da açıklandığında, bunun üstü örtülü, yani bir yadsıma biçiminde yapılmasıdır. Üstü örtülü tutum, söylemediğimizi söyleyerek söylemek demektir; bu da adlandırılmayana, yani bir simgesel metalar ekonomisinde, ekonomik olana yani al gülüm-ver gülüme ad koymamızı sağlar.

"Üstü örtülü" yapmak dedim, "süsleyerek" de diyebilirdim. Simgesel çalışma hem süslemeye, hem de biçimine uydurmaya dayanır. Grubun istediği, biçimine uydurulması ve insanın, kendi insanlığını onaylayarak, kendi "tinsel onur

noktası"nı olumlayarak başkalarının insanlığını onurlandırmasıdır. Bencil çıkar yasasını reddetme görünümüyle kendisine saygı gösterenlere saygı göstermeyen toplum yoktur. Talep edilen, ille de gerekenin yapılması değil, en azından onun yapılması için çaba gösterildiğinin belirtilerinin gösterilmesidir. Toplumsal eyleyicilerden beklenen, tamamen kitabına uygun olmaları değil, kitabına uymaya çalışmaları, yapabildikleri takdirde kurala uyacaklarının görünür belirtilerini sunmalarıdır ("ikiyüzlülük, erdemsizliğin erdeme sunduğu bir saygıdır" ifadesini ben bu yönde kavrıyorum). Pratik üstü örtülü belirtmeler, insanın toplumsal düzene ve bu düzenin yücelttiği değerlere, bunların hiçe sayılmaya mahkûm olduklarını bile bile, gösterilen saygı türleridir.

Simgesel simya

Bu yapısal ekonomi, "soyluluk gereği" formülü nedeniyle, kendini özellikle egemen olanlara dayatır. Kabil'ler için, bizim uyguladığımız biçimiyle ekonomik ekonomi bir kadın ekonomisidir[6]. Erkekler, ekonomik ekonominin mantığına verilecek her tür ödünü yasaklayan bir onur noktasıyla yükümlüdürler. Onur adamı, "Bana, tarla sürme mevsiminden önce iade edeceksin" diyemez, vadeyi esnek bırakır. Ya da, "Sana ödünç verdiğim öküz karşılığı bana dört kental buğday vereceksin" diyemez. Buna karşılık, kadınlar, fiyatların ve vadelerin gerçeğini söylerler; nasıl olsa, her halükârda (en azından özne olarak) simgesel mübadele ekonomisinden dışlanmış olduklarından dolayı ekonomik gerçeği söyleyebilirler. Bu, bizim toplumlarımızda bile geçerlidir. Örneğin, *Actes de la recherche* dergisinin "Ev ekonomisi" adlı sayısında[7], erkeklerin, kendilerinin alçalmadan yapamayacakları şeyleri, örneğin fiyat sormayı, çoğu zaman kadınlara yaptırmaya çalıştıklarını görürsünüz.

Ekonominin yadsınması, nesnel olarak ekonomik ilişkilerin, özellikle de sömürü ilişkilerinin (erkek/kadın,

---

6. Bkz. P.Bourdieu, *a.g.y.*, s.318.

7. "L'économie de la maison", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no.81-82, Mart 1990.

büyük/küçük, efendi/hizmetkâr, vb.) tümden değişmesine yönelik bir çalışma dahilinde gerçekleşir; bu değişme sözde olduğu gibi (üstü örtülü söyleme), edimlerde de görülür. Pratik üstü örtülülükler vardır. Bağış mübadelesi, zaman aralığı sayesinde bunlardan biridir (bir şey yapılır ama yapmıyormuş gibi yapılır). Simgesel mübadele ekonomisine girişmiş olan eyleyiciler enerjilerinin büyük bir bölümünü bu üstü örtülü şeylerin geliştirilmesine harcarlar. (Ekonomik ekonominin çok daha ekonomik olmasının nedenlerinden biri de budur. Örneğin, "kişisel" bir hediye, yani hediyeyi alacak kişinin zevklerine uyacak bir hediye vermek yerine, tembellik ya da rahatlıktan dolayı bir çek yazdığımızda, alınan hediyenin verilecek kişinin kişiliğine, zevklerine uyması, uygun zamanda verilmesi, vb. bir de değerinin doğrudan parasal değerine indirgenmemesi için gerekli ilgi ve titizliği harekete geçiren araştırma çalışmasından tasarruf etmiş oluruz.) Dolayısıyla, ekonomik ekonomi, nesnel olarak pratiğin nesnel gerçeğini gizlemeye yönelen simgesel oluşturma çalışmasından tasarruf edilmesini sağladığı ölçüde, daha ekonomiktir.

Bu türden simgesel simyanın en ilginç örneği egemenlik ve sömürü ilişkilerinin biçiminin değiştirilmesidir. Bağış mübadelesi eşit insanlar arasında gerçekleşip, toplumsal bağı yaratan iletişim aracılığıyla "birlik"in, dayanışmanın güçlendirilmesine katkıda bulunabilir. Ancak, o anda ya da potansiyel olarak eşit olmayan eyleyiciler arasında da kurulabilir; örneğin "potlatch", betimlenilenlere göre, kalıcı simgesel egemenlik ilişkileri, iletişim, bilgi ve kabul/minnet üzerine kurulu egemenlik ilişkileri kurar. Kabil'lilerde, kadınlar, pek çok önemli şeyin, özellikle de grubun yeniden üretimine ilişkin pek çok şeyin üzerine kurulu olduğu toplumsal ilişkileri işleyen, küçük, gündelik hediye mübadelesinde bulunurlar, buna karşılık erkekler, sürekli olmayan, olağan-üstü büyük mübadelelerden sorumludurlar.

Olağan mübadele edimleriyle, "potlatch"ın (iade edebilme olanaklarının ötesinde olan ve alanı, zorunluluk, egemenlik altında bırakan bir bağış edimi olarak) uç örneğini oluşturduğu olağan-üstü mübadele edimleri arasında yal-

nızca bir derece/düzey farkı vardır. En eşit bağışta bile, egemenlik etkisinin sanallığı bulunur. Ve en eşitliksiz bağış bile, her şeye rağmen bir mübadele edimini, ancak, kendisine mübadeleyi mübadele olarak görmesini ve mübadele nesnesiyle ilgilenmesini sağlayan algılama kategorilerine sahip olan birisi nezdinde geçerli olan, insanlıkta eşitliğin kabulüne ilişkin simgesel bir edimi içerir. O kişi, bağış gibi kabul edilmeye ve kendisinde minnet uyandırmaya özgü yorganları ya da deniz kabuklarını, ancak iyi toplumsallaşmış bir Trobriand ise alacaktır; yoksa ona hiç gereksinmez, onunla ilgilenmez bile.

Simgesel edimler her zaman bir tanınma ve kabullenme (minnet) edimi gerektirirler; bunlar bağışların yöneldiği kişiler yönünden bilgisel edimlerdir. Simgesel bir mübadelenin işleyebilmesi için, her iki tarafın da aynı algılama ve değerlendirme kategorilerine sahip olması gerekir. Bu, erkek egemenliği örneğinde de görüldüğü gibi[8], egemenlik altında olanların suç ortaklığıyla gerçekleşen simgesel egemenlik edimleri için de geçerlidir; çünkü böyle bir egemenlik ilişkisinin kurulabilmesi için egemenlik altında olanın egemen olanın edimlerine (ve tüm varlığına), egemen olanın bu edimleri üretmek için kullandıklarıyla aynı algılama yapılarını uygulaması gerekir.

Simgesel egemenlik (bu egemenliği tanımlamanın bir yöntemi de budur), hangi ilkeler adına uygulanıyorsa, o ilkelerin bilinmemesine, dolayısıyla da kabul edilmesine dayanır. Bu erkek egemenliği için geçerli olduğu gibi, kimi iş ilişkilerinde de geçerlidir; örneğin, Arap ülkelerinde ürünün beşte birini alan bir tür ortakçı olan *hamnes*'i, ya da Max Weber'in betimlemesine göre, tarım hizmetkârını (tarım işçisinin karşıtı olarak) efendisine bağlayan ilişkilerde... Ortakçılık, pazarın ya da devletin dayatmalarından habersiz toplumlarda, ancak ortakçı bir anlamda "evcilleştirilmiş"se, yani hukuka bağlı olmayan bağlarla *bağlanmışsa* işleyebilir. Onun da birisine bağlanması için, egemenlik ve sömürü

8. P. Bourdieu, "La domination masculine", Actes de la recherche en sciences sociales, no. 84, Eylül 1990, s.3-31.

ilişkisini, o ilişkiyi üstü örtülü biçimde simgesel olarak değiştirmeye özgü bir dizi edimle (oğluyla ilgilenmek, kızını evlendirmek, hediyeler almak, vb.) bir aile içi hane ilişkisine dönüştürecek biçimde güzelleştirmek gerekir.

Bizim toplumlarımızda, hatta bizatihi ekonomik ekonominin göbeğinde bile, simgesel meta ekonomisinin ve egemenlik ilişkilerinin gerçeğini değiştiren simyanın mantığı, babacanlık kavramıyla karşımıza çıkar. Bir başka örnek de, kimi geleneklerde ortaya çıktığı biçimle büyük/küçük ilişkisidir ("Gaskonyalı küçükler"): yaşça büyük olma hakkının geçerli olduğu toplumlarda, küçüğün boyun eğmesi, yani, evlenmekten feragat edip, yerel alaycılığın ifadesiyle "ücretsiz bir hizmetkâr"a (ya da Galbraith'in ev kadınları için kullandığı terimle bir "gizli-hizmetkâr"a --*crypto-servant*) dönüşmesi, büyük kardeşin çocuklarını kendisininmiş gibi sevmesi (herkes bunu yapması için onu özendirir) ya da gitmesi, orduya katılması (silahşörler gibi) veya jandarma, postacı olması gerekir (gerekirdi de diyebiliriz).

Bir ilişkinin nesnel gerçeğinin biçimini değiştirmek için gerekli olan hizmetkârlaştırma/evcilleştirme çalışması (burada küçük kardeşe uygulanan) tüm grubun işidir; tüm grup buna özendirir ve bunu ödüllendirir. Simyanın, tıpkı bağış mübadelesinde olduğu gibi, işleyebilmesi için, tüm toplumsal yapı, dolayısıyla da zihinsel yapılar ve bu toplumsal yapının ürettiği eğilimler tarafından desteklenmesi gerekir; uygun simgesel eylemler için bir pazarın, ödüllerin, çoğu zaman maddi kârlara çevrilebilen simgesel kârların olması, insanların çıkar gütmemekten bir çıkarının olması, hizmetkârına iyi davrananın ödüllendirilmesi, hakkında "dürüst adam, onurlu adam!" denmesi gerekir. Ancak bu ilişkiler yine de çok karmaşık çok sapkıncadır: *Hamnes*, patronuna şantaj yapabileceğini çok iyi bilir; eğer patronunun kendisine kötü davrandığını, onursuzluk ettiğini ("ben onun için neler yaptım...") iddia ederek evi terk ederse, efendisi onursuzlukla suçlanır. Aynı biçimde, efendi de *hamnes*'i kovmak için, onun herkesçe bilinen hataları ve eksiklerini dile getirebilir, ancak eğer *hamnes*'i zeytinlerini çaldı diye aşırı öfkelenip, onu sınırların ötesinde ezmeye,

küçük düşürmeye kalkarsa, o zaman da durum zayıf olandan yana döner. Bu son derece karmaşık, olağanüstü incelikli oyunlar, böylece ilgili kişilerinkiyle aynı algılama ve değerlendirme kateorilerini devreye sokan cemaatin mahkemesinin gözü önünde olur biter.

Kabul/Minnet

Simgesel şiddetin etkilerinden biri de, egemenlik ve boyun eğme ilişkilerinin sevgi ilişkilerine, iktidarın karizmaya ya da duygusal bir hoşnutluk yaratabilecek bir cazibeye (örneğin patronlarla sekreterler arasında) dönüşmesidir. Borcun kabulü minnete, bu cömertçe edimi gerçekleştirene karşı kalıcı bir *duyguya* dönüşür ve bu özellikle kuşaklar arasındaki ilişkilerde gayet iyi görüldüğü gibi şefkate, aşka kadar gidebilir.

Betimlemiş olduğum biçimiyle simgesel simya, üstünü kapama, biçimini değiştirme, kitabına uydurma edimlerini yapanların yararına, o kişinin simgesel etkiler yaratmasını sağlayan bir minnet sermayesine dönüşür. Bu benim, böylece Max Weber'in karizma sözcüğüyle belirttiği, tümüyle betimsel olan ve –*Wirtschaft und Gesellschaft*'ın dine ilişkin bölümünün başında– açıkça Durkheim ekolünün *mana* olarak adlandırdığı şeyin bir karşılığı olarak sunduğu şeye kesin bir anlam vererek, simgesel sermaye olarak adlandırdığım şeydir. Simgesel sermaye, onu görmelerini, tanımalarını, kabul etmelerini sağlayan algılama ve değerlendirme kategorilerine sahip edimciler tarafından algılanarak, gerçek bir *sihirli güç* gibi simgesel anlamda etkili hale gelen, fiziksel güç, zenginlik, savaşçılık değeri gibi herhangi bir özelliktir: Toplumsal olarak oluşmuş "kolektif beklentiler"e, inançlara karşılık verdiğinden dolayı, fiziksel temas olmaksızın, bir anlamda uzaktan eylemde bulunan bir özelliktir. Bir buyruk verilir ve ona uyulur: bu neredeyse sihirli bir edimdir. Ancak bu, toplumsal enerjinin korunma yasasının ancak görünürdeki bir istisnasıdır. Simgesel edimin, görünür bir enerji harcaması olmaksızın bu sihirli etkililiğini kullanabilmesi için, çoğu zaman gözle görülmeyen ve her halükârda unutulan, içe atılan bir ön-çalışmanın

dayatma, buyurma edimine tabi olan kişilerde, kendilerine itaat sorusunu bile sormadan itaat etme zorunda oldukları duygusunu uyandırmak için gereken eğilimleri yaratmış olması gerekir. Simgesel şiddet, itaat olarak algılanmayan itaatleri, "kolektif beklentiler"e, toplumsal olarak aşılanmış inançlara dayanarak çekip çıkaran şiddettir. Tıpkı sihir kuramı gibi, simgesel şiddet kuramı da bir inanç kuramına, hatta daha da ötesi, bir inancın yeniden üretim kuramına, kendilerine, bir durum ya da söylemde yer alan buyrukları algılamalarını ve onlara itaat etmelerini sağlayacak algılama ve değerlendirme kalıplarıyla donatılmış eyleyiciler üretmek için gerekli toplumsallaşma çalışması kuramına dayanır.

Sözünü ettiğim inanç, açık, bir inanç-olmayan karşısında inanç olarak açıkça ortaya koyulan bir inanç değil, dolaysız bir katılım, buyruğun hitap ettiği kişinin zihinsel yapıları kendisine yöneltilen buyruğa dahil edilen yapılarla uyuştuğu zaman elde edilen bir tür "dünyanın buyruklarına kanısal boyun eğme" dir. Bu durumda, o şeyin kendiliğinden olduğu, yapılacak başka şey olmadığı söylenir. Onuruna meydan okunınası üzerine, yapması gerekeni yaptı, böyle bir durumda onurlu bir adamın yapacağını ve özel olarak da gelişkin bir biçimde yaptı (çünkü bir buyruğu yerine getirme biçimlerinin dereceleri vardır). Kolektif beklentileri karşılayan, hesaplama durumunda bile kalmadan, hemen bir durumun gereklerine uyan kişi simgesel metalar pazarının tüm kârlarını sağlar. Bu kârlardan biri erdemdir, ama bir diğeri de rahatlık ve inceliktir. Aslında istese yapmayabileceği bir şeyi, ne derece (ortak deyişle) yapılacak tek şeymiş, kendiliğinden öyleymiş gibi yaparsa, ortak vicdan/bilinç tarafından o denli kutlanır.

Son ve önemli bir özelliği de, bu simgesel sermayenin bir grubun tüm üyelerinde ortak olarak var olmasıdır. Eyleyicilerin sahip olduğu özelliklerle, birlik (ittifak, yoldaşlık, evlilik) ve ayrılık (temas veya uygun olmayan evlenme, vb. tabusu) üzerine kurulu toplumsal kategorileri (yukarıdakiler/aşağıdakiler, erkekler/kadınlar, büyükler/küçükler) oluşturan ve kuran algılama kategorileri (yukarı/aşağı, eril/dişi, büyük/küçük, vb.) arasındaki

bağıntıda var olan bir algılanan-varlık olduğundan dolayı, bu sermaye, gruplara –ya da grup isimlerine, aileler, boylar, kabileler, vb.– ve onu korumayı ya da arttırmayı hedefleyen kolektif stratejilerin, bir de, onunla donatılmış olan gruplarla (bağış mübadelesi, can yoldaşlığı, evlilik, vb. aracılığıyla) yakınlaşıp, ona az sahip olan ya da hiç sahip olmayan gruplardan (örneğin, belli bir damga yemiş etnik gruplar) ayrılarak, onu elde etmek ya da korumak isteyen bireysel stratejilere bağlanır[9]. Farklılaşmış toplumlarda, simgesel sermayenin boyutlarından biri, ismiyle, derinin rengiyle, olumlu ya da olumsuz bir simgesel sermaye gibi işlerlik gösteren bir *percipi*, bir algılanan-varlık olan etnik kimliktir.

Algılama ve değerlendirme yapılarının, temel olarak, nesnel yapıların içselleştirilmesinin bir ürünü olmasından dolayı, simgesel sermayenin dağılım yapısı çok büyük bir istikrar sunma eğilimindedir. Simgesel devrimler de, bilgi araçları ya da algılama kategorilerinde az ya da çok kökten bir devrimin olmasını varsayar[10].

Böylece, kapitalizm-öncesi ekonomi, temel olarak, bizim ekonomi olarak değerlendirdiğimiz, belli miktarda işlemi ve bu işlemlerin tasarımlarını gizli tutmaya zorlayan şeyin yadsınmasına dayanır. Bağıntılı olan ikinci bir özellik de, ekonomik edimlerin simgesel edimler biçimini almasıdır; bu biçim değiştirme, örneğin, bağışın maddi bir nesne olmaktan çıkıp, bir toplumsal bağ yaratmaya özgü bir tür mesaj ya da simgeye dönüştüğü bağış mübadelesinde olduğu gibi, pratikte gerçekleşebilir. Üçüncü özellik şudur: Tamamen özel türden bu dolaşım dahilinde, benim simgesel olarak adlandırdığım ve ayırıcı niteliği, bir eyleyicinin sahip olduğu özelliklerle, uygun algılama kategorilerine sahip başka eyleyicilerin özellikleri arasındaki toplumsal bağıntıda ortaya çıkması olan tikel bir sermaye biçimi oluşur ve birikir: tikel algılama kategorilerine göre kurulmuş bir algılanan-varlık olan simgesel sermaye, düşünce kiplerinde, kendileri-

9. Bkz. Proust'un salonların işlevine ilişkin çözümlemeleri, in P.Bourdieu, *Le sens pratique, a.g.y.*, s.242-243.

10. Bkz. P. Bourdieu, *Le règles de l'art, a.g.y.*, s.243.

ne önerileni tanıyacak ve kabul edecek ve ona inanacak, yani kimi durumlarda itaat edecek, boyun eğecek biçimde oluşmuş toplumsal eyleyicilerin var olduğunu varsayar.

Hesap tabusu

Avrupa toplumlarında tedrici bir biçimde gerçekleşmiş olan ekonominin ekonomi olarak oluşumuna, ekonomi olarak oluşan ekonominin evreninde süregiden kapitalizm-öncesi adacıklarının olumsuz oluşumu eşlik eder. Bu süreç bir alanın, bir oyun uzamının, ilkesi maddi çıkar yasası olan yeni türden bir oyunun alanının ortaya çıkışına tekabül eder. Toplumsal dünyanın merkezinde, içinde al gülüm-ver gülüm yasasının açık bir kural olduğu ve neredeyse alaycı bir biçimde *kamu önünde* kendini gösterdiği bir evren oluşur. Örneğin, iş söz konusu olduğunda aile yasaları askıya alınır. Kuzenim ol ya da olma, ben sana herhangi bir alıcı olarak davranırım; tercih, ayrıcalık, istisna yoktur. Kabil'lilerde, iş, pazar ahlakı, örneğin, aileden birisine faizle para verilmesini tamamen dışlayan iyi niyet ahlakına, bu *niya* (iyi niyetli, masum adam, onur adamı) ahlakına ters düşer. Pazar, bir hesap, hatta şeytanca kurnazlık yeridir, kutsal olanın şeytanca çiğnendiği yerdir. Simgesel meta ekonomisinin gerektirdiği her şeyin tersine, burada kediye kedi, çıkara çıkar, kâra kâr denir. Kabil'lilerde, pazarda bile kendini dayatan üstünü örtme çalışması bitmiştir: bizatihi pazar ilişkileri bile toplumsal ilişkilerin (olur olmaz biçimde ve olur olmaz kişiyle ticaret yapılmaz; satış ya da alışta, insan çevresine bildiği ve onurlu olmakla tanınan kefiller alır) içine geçmişti (Polanyi'nin deyişiyle *embedded*) ve pazar mantığı ancak çok tedrici olarak ve bir anlamda az ya da çok büyülü gibi görünen bu toplumsal bağımlılık ilişkilerinden kendini kurtararak özerkleşmiştir.

Bu sürecin sonunda, ev ekonomisi, bir tersine çevrilme sonucu istisna biçiminde oluşur. Max Weber, bir yerlerde, iktisadi işlerin akrabalık ilişkileri modeline göre tasarlandığı toplumlardan, bizatihi akrabalık ilişkilerinin ekonomik ilişkiler modeline göre tasarlandığı toplumlara geçildiğini söyler. Sürekli içe atılan hesap ruhu (her ne kadar hesabın

cazibesi, ne Kabil'de ne de başka bir yerde, tamamen yok değilse de), uygulanmasına ve *kamu önünde kendini kanıtlamasına* uygun koşullar geliştikçe tedrici olarak kendini gösterir. İktisadi alanın ortaya çıkışı, toplumsal eyleyicilerin kendilerinin çıkar güttüğünü itiraf edebildikleri ve bunu kamu önünde yapabildikleri ve kolektif olarak beslenen bilmezlikten gelme eğiliminin elinden kurtulabildikleri bir evrenin ortaya çıkışını belirler; eyleyiciler bu evren içinde yalnızca iş yapabilmekle kalmayıp, aynı zamanda da iş yapmak için, yani çıkar güden biçimde davranmak, hesaplamak, kâr etmek, biriktirmek, işletmek için bulunduklarını kendi kendilerine itiraf edebilirler[11].

Ekonominin oluşturulması ve parasal mübadelelerle hesap ruhunun genelleşmesiyle birlikte, ev ekonomisi tüm ekonomik ilişkilerin modeli olmaktan çıkar. Özgül mantığı dahilinde, pazar ekonomisinin tehdidine maruz kalan ev ekonomisi, giderek, özgül mantığını, yani sevgi mantığını kanıtlama eğilimi gösterir. Böylece, tanıtlamanın açık seçik olması bakımından karşıtlık uç noktasına kadar götürülerek, pahası olmayan evcil cinsel ilişkiler mantığı, açık bir piyasa fiyatı olan ve parasal mübadeleler tarafından düzenlenen tecimsel cinsel ilişkiler mantığıyla karşıolumlanabilir. Maddi yararlılıkları ve fiyatları olmayan (hesap ve kredi tabusu) evcil kadınlar tecimsel dolaşımdan dışlanırlar (tek olma niteliği), böylece duyguların öznesi ve nesnesi olurlar; bunun karşıtı olarak, satılık olarak adlandırılan kadınların

11. Emile Benveniste'in, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* adlı kitabı (Paris, Ed. de Minuit, 1969, özellikle de I. Cilt), ekonomik düşüncenin temel kavramlarının, içinde bulundukları ekonomik olmayan (ailevi, siyasal, dinsel, vb.) imlemler kılıfından (örneğin satın alma ve yeniden satın alma) yavaş yavaş sıyrılmalarına ilişkin sürecin bir çözümlemesi olarak okunabilir. Lukacs'ın belirttiği gibi (*Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1974, s.266), ekonomi politiğin, ekonomi olarak ekonomiyi konu edinmekle özerk bir dal olarak oluşması, bizatihi ekonomik alanın özerkleşme sürecinin bir boyutudur. Bu da, bu bilimin, açıklığa kavuşturulması gereken (yoksa bu güya "salt kuram"ın sınırları bilinemez) tarihsel ve toplumsal olabilirlik koşulları olduğu anlamına gelir.

(fahişelerin) para ve hesap üzerine kurulu açık bir piyasa değeri vardır; bunlar duyguların ne öznesi ne nesnesidir ve bedenlerini bir nesne olarak satarlar[12].

Tanımsal olarak hesaba karşı çıkan ve meydan okuyanı ekonomik hesaba indirgeyen Gary Becker usulü indirgemeciliğe karşı, hane biriminin, bağrında, tümüyle tikel bir ekonomik mantığı sürdürebildiğini görüyoruz. Bütünleşmiş bir birlik olarak aile, ekonomi mantığının tehditi altındadır. Belirli bir değerler sınıfını (toprak, isim, vb.) tek başına sahiplenmesiyle tanımlanan tekelci bir gruplaşma olarak, hem mülkiyet tarafından birleşir, hem de mülkiyet tarafından bölünür. Çevredeki ekonomik evrenin mantığı ailenin içine, duyguları kemiren hesap kurdunu atar. Mal varlığı sayesinde birleşen aile, malvarlığı için ve bu malvarlığının üzerindeki iktidar için bir rekabetin uzamını oluşturur. Ancak bu rekabet, sürekli bir biçimde, o sermayeyi, süregitmesinin temelini, yani birliği, tutarlılığı, bütünleşmeyi yıkarak yok etmekle tehdit eder; ve böylece de, malvarlığı konusunda bölünen varislerin birliğini sürdürerek malvarlığını sürdürmeye yönelik tutumlar dayatır. Cezayir örneğinde, parasal mübadelelerin genelleşmesinin ve bununla bağlantılı olarak "ekonomik" emek fikrinin, ücretli emek olarak –ereği kendinde olan bir uğraş ya da işlev olarak emek yerine– oluşmasının, ailenin birliğinin üzerinde temellendiği malların ve uğraşların bölünmezliğini tehdit

12. Cecilie Hoigard ve Liv Finstad'a göre, pek çok fahişe, görünüşlerine karşın, sokakta fuhuşu, yani bedenin .... ve belli bir zihinsel çekinceye izin veren fuhuşu, özgür bir tanışmayı, üstü kapalı davranışın en üst düzeyinde taklit etmeye çalıştığı için çok daha fazla bir zaman ve "gibi yapma", üstü kapalı davranma çabası gerektiren otel fuhuşuna tercih ettiklerini söylüyorlar: Birinci örnekte söz konusu olan kısa, çabuk karşılaşmalardır, kadınlar bu sırada başka şey düşünebilir, bir nesne gibi davranabilirler; buna karşılık, görünüşte insana çok daha saygılı gibi olan otel işleri çok daha yabancılaştırıcı olarak yaşanır çünkü müşteriyle konuşmak, onunla ilgileniyormuş gibi yapmak gerekir ve başka bir şey düşünebilme olanağının sunduğu yabancılaşma dahilindeki özgürlük, bir anlamda çıkar gütmeyen aşkların karmaşıklığıyla yüklenen bir ilişki uğruna ortadan kalkar (C.Hoigard ve L.Finstad, *Backstreet, Prostitution, Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press, 1992).

eden hesapçı eğilimlerin genelleşmesi sonucunu doğurduğunu gösterebilmiştim; ve gerçekte, farklılaşmış toplumlarda, hesap ruhu ve pazar mantığı dayanışma ruhunu kemirir ve tecrit edilmiş bireyin bireysel kararlarını hanehalkının ya da aile reisinin kolektif kararlarının yerine koyma ve hanehalklarının oluşumunda yer alan farklı yaş ve cinsiyet kategorileri (örneğin, *teen-agers*) için ayrı pazarların gelişmesini özendirme eğilimi gösterir.

Burada, yeniden üretim stratejilerinin, farklı biçimlerde, görece farklı önemlerle tüm toplumlarda karşımıza çıkan ve kökeninde bölünme etkenlerine karşı, özellikle de ailenin birliğini temellendiren mülkiyet konusundaki rekabete içkin etkenlere karşı, birliğini sürdürme yoluyla, kendini sürdürme yönünde ailenin, hanenin sahip olduğu bir tür *conatus*, bir tür itki bulunan stratejilerin oluşturduğu sistemin çözümlemesini anımsatmak gerekecektir.

Bir birlik ruhuyla donatılmış (ve bu sıfatla, birlik olarak işleme arzusundaki tüm gruplara, örneğin Amerikan üniversitelerinin *fraternities* ve *sororities*'ine bir ilkörnek grubu oluşturma durumunda olan) birlik olarak aile, çelişkili güçlerden oluşan iki sisteme tabidir: Bir yandan, değinmiş olduğum gerilimleri, çelişkileri ve çatışmaları devreye sokan ancak kimi ortamlarda da belli bir tutarlılığı dayatan ekonomi güçleri, öte yandan da, kısmen farklı biçimleriyle sermayenin yeniden üretiminin, büyük ölçüde aile birliğinin yeniden üretimine bağımlı olmasına bağlı olan tutarlılık güçleri.

Bu, özellikle de ancak ailenin oluşturduğu ilk toplumsal birliğin yeniden üretimiyle yeniden üretilen simgesel ve toplumsal sermaye için geçerlidir. Böylece, Kabil'de, mal ve uğraş birliğini bozmuş olan pek çok aile, dayanışmacı büyük aile onuru ve saygınlığını korumak için bir bölünmemişlik gösterişinde bulunmayı tercih eder. Yine aynı biçimde, ileri modern toplumların büyük burjuva ailelerinde, hatta ailesel yeniden üretim biçiminden iyice uzak patronluk kategorilerinde bile, ekonomik eyleyiciler, kendi sermayelerinin yeniden üretim koşullarından biri olan, genişletilmiş hane bağlarının yeniden üretimine, ekonomik stratejileri ve pratiklerinde önemli bir yer verirler. Büyüklerin büyük

aileleri vardır (sanırım bu, genel bir antropolojik yasadır), yaygın aile ilişkilerini ve bunlar aracılığıyla sermaye yoğunlaşmasının özel bir biçimini ayakta tutmakta tikel bir çıkarları vardır. Bir başka deyişle, üzerinde etkili olan tüm kırma güçlerine karşın, aile, farklı sermaye türlerinin birikim, korunma ve yeniden üretim yerlerinden biri olarak kalmaktadır. Tarihçiler bilirler ki, büyük aileler (diğerlerinin yanı sıra Chaussinand-Nogaret'nin çalışmalarının gösterdiği gibi) devrimlerden üstündür. Çok yaygın bir ailenin sermayesi çok çeşitlenmiştir, öyle ki, ailenin birliği sürdüğü takdirde, varkalanlar kolektif sermayenin yeniden kurulmasında birbirleriyle karşılıklı dayanışmada bulunabilirler.

Dolayısıyla, bizatihi ailede, hane birliğinin bir tür yeniden üretimi, bütünleşmesi çalışması vardır ve bu çalışma Kilise (*ahlak* --özellikle Hıristiyan ahlakı ama aynı zamanda da laik ahlak-- adı altına yerleştirilen şeyin kökeninin birliksel bir aile görüsünde yer alıp almadığını doğrulamak gerekir) ya da devlet tarafından özendirilir ve desteklenir. Devlet, aile fikrinin oluşturduğu bu gerçeklik kurma kategorisini temellendirme ya da güçlendirmeye katkıda bulunur[13]; bunu da, evlenme cüzdanı, aile yardımı ve çoğunlukla ekonomik yaptırımlarla bir arada yer alan ve aile bireylerinin her birinin, hanenin birliğinin ayakta tutulmasındaki çıkarını güçlendirme sonucunu doğuran, o hem simgesel hem de maddi eylemler bütünüyle yapar. Devletin bu eylemi basit değildir ve daha inceliklerine inmek, örneğin, çoğu zaman bölünmeden yana etkili olan *medeni hukukla* --Medeni Kanun, yaşça büyüklük üzerine kurulu aileyi, kendilerinden eşit paylarla paylaşım isteyen bir hukuk kuralının sınırları dahilinde sürdürmekte çok zorlanan ve hukuku kitabına uydurup, hukuk tarafından devreye sokulan parçalama güçlerine karşı haneyi sürdürebilmek için bin türlü kurnazlık icat etmek durumunda kalan Béarn'lılar için büyük sorunlar yaratmıştır-- kimi aile türlerinin --örneğin tek ebeveynin bulunduğu aile türleri-- değerini arttıran ya da, yardımlar aracılığıyla, "doğal" aile olarak ele alınan, tikel bir aile

13. Bkz. Yukarıdaki "Aile ruhu" bölümü, s.131-142.

görüsüne evrensellik kuralının yaptırımını sağlayan *sosyal hukuk* arasındaki antagonizmayı dikkate almak gerekir.

Bir de, aile içinde simgesel mübadeleler ekonomisinin tikel bir örneğini oluşturan kuşaklar arası mübadelelerin mantığını çözümlemek gerekir. Kaynakların zamanlararası aktarımını sağlamakta özel sözleşme ilişkilerinin güçsüzlüğünü gösterebilmek için, ekonomistler, içiçe geçmiş kuşaklara ilişkin modeller adı altında bir şey oluşturmuşlardır: iki eyleyici kategorisi vardır, gençler ve yaşlılar, *(t)* dönemindeki gençler (*t* artı 1)'de yaşlı olacak, *(t)* döneminin yaşlıları ise (*t* artı 1) döneminde ölmüş olacaktır; bu arada yeni bir kuşak olacaktır; gençler, ürettikleri zenginliklerin bir bölümünü, yaşlı olduklarında tüketmek üzere, zaman içinde nasıl aktarabilirler? Ekonomistler ilginç insanlar çünkü, deyimin Husserl'ci anlamıyla, imgesel çeşitleme konusunda müthiş bir dehaları var ve boşlukta çevirip durdukları biçimsel modeller sunuyor, böylece de birtakım apaçıklıkları kırmak ve bizi, çok çelişkili olduğumuzu sandığımızda bile, zımni olarak kabullendiğimiz şeyleri sorgulamaya zorlamak üzere müthiş araçlar geliştiriyorlar.

Ekonomistler, paranın vazgeçilmez olduğunu ve onun zaman içindeki değişmezliğinin, gençlerin bugün biriktirdikleri parayı, yaşlandıklarında kullanabileceklerini, çünkü bir sonraki dönemin gençlerinin de o parayı kabul edeceklerini öne sürmek için kuşaklar arasındaki ilişkilerin bu çözümlemesine dayanıyorlar. Bu da (Simiand'ın çok güzel bir makalesinde dediği gibi) paranın her zaman güvenilir olduğu (saymaca değerine sahip olduğu) ve geçerliliğinin zaman içinde süren bir inançlar zincirine dayandığı anlamına gelir. Ancak kuşaklararası ilişkilerin, her şeye rağmen sürmesi için, borcu minnet olarak gören mantığın devreye girmesi ve bir zorunluluk ya da şükran duygusunun oluşması da gerekir. Kuşaklar arasındaki ilişkiler, borcun kabulünün minnete, kanbağı inancına, sevgiye dönüşmesinin en mükemmel ortamıdır. (Mübadeleler her zaman için –kredi değil de– bağış mantığı içinde konumlanırlar ve anababalarla çocuklar arasındaki borçlar faiz alımını dışlar; ödeme vadeleri de belirsiz bırakılır.) Bugün *philia,* emeğe

bağlı olarak göçler aracılığıyla bir arada yaşama durumunda kopmalar ve (zorunlu olarak bencil) hesap ruhunun genelleşmesiyle tehdit altında olduğundan dolayı, devlet, kuşaklar arasındaki mübadelelerin düzenlenmesinde hanehalkı biriminin yerini almıştır ve "üçüncü yaş", bu zamana kadar aileye ait olan eskilerin yönetiminin devlete aktarılmasını ya da daha doğrusu, aile içinde kuşaklar arasındaki doğrudan işletmenin yerine, eskilere yönelik kaynakların toplanması ve yeniden dağıtımını sağlayan devletin (bu da devletin *free rider* sorununa çözüm getirdiği bir örnektir) üstlendiği işletmenin koyulmasını sağlayan kolektif icatlardan biridir.

Saltlık ve ticarilik

Kültürel metalar ekonomisine yeniden değiniyorum. Kapitalizm öncesi ekonominin özelliklerinin pek çoğu bu ekonomide karşımıza çıkar. Öncelikle de ekonomik olanın yadsınması: sanatsal ya da yazınsal bir alanın ortaya çıkması, içinde piyasanın olumlu yaptırımlarının ya kayıtsızlıkla karşılandığı ya da hatta olumsuz olduğu, tersine çevrilmiş bir ekonomik dünyanın tedrici olarak belirmesidir[14]. "Bestseller" otomatik olarak meşru bir yapıt biçiminde kabul görmez, hatta ticari başarı bir mahkûm etme değeri taşıyabilir. Bunun yanı sıra, lanetlenen sanatçı (bu kavram tarihsel bir icattır: tıpkı bizatihi sanatçı fikri gibi, her zaman var olmamıştır), tersine, o yüzyıl içindeki lanetlenmişliğinde ötede tercih edileceğinin belirtilerini bulabilir. Bu sanat görüsü (bugün kültürel üretim alanları özerkliklerini yitirdikçe gözden düşmektedir) yavaş yavaş, salt, sanattan başka ereği olmayan, pazarın yaptırımlarına, resmi kabule, başarıya kayıtsız sanatçı fikriyle birlikte, çıkar okyanusunun içinde, ticari başarısızlığın bir tür başarıyla bağdaştırılabildiği ya da, en azından umarsız bir başarısızlık olarak görülmediği bir adacık, tamamen tikel bir toplumsal alan kuruldukça ortaya çıkmıştır. (Başarısızlıklarının bir başarı olduğunu ve kitapları satılmasa, okunmasa, oyunları oynan-

---

14. Bkz. P.Bourdieu, *Les règles de l'art*, *a.g.y.*, s.201.

masa, vb. de başarma olanağının kabul gördüğü bir evren olduğundan dolayı, bunu başarabilme şanslarının bulunduğuna kendilerini ve başkalarını inandırma durumunda olan, kabul görmemiş, yaşlı sanatçıların sorunlarından biri de budur.)

Böylece olumsuz yaptırımların olumlu yaptırımlara dönüşebildiği, fiyat gerçeğinin, tabii ki, sistematik biçimde dışlandığı tersine bir dünya oluşur. Kullanılan dil tümüyle üstü örtülüdür. Sonuç olarak da, toplumbilimin karşısına çıkan en büyük güçlüklerden biri söcüklerin seçimine ilişkindir: eğer "üretici" derseniz indirgeyici bir havaya bürünür ve gerçekten de bu, diğerleri gibi bir üretim olmayan üretim alanının tikelliğini tamamen ortadan kaldırırsınız; "yaratıcı" derseniz, "yaratım" ideolojisinin, tanımsal olarak bilimin elinden kaçan "tek", "biricik" sanatçı mistisizminin kucağına düşersiniz; bu öyle bir ideolojidir ki, sanatçı havasına bürünmek ve her türden simgesel kârı elde etmek için, kendisini benimsemek yeterlidir. (Bir gazetede: ben, yaratıcı olarak, indirgeyici toplumbilimcilerden nefret ederim, vb. diye yazar ve sanatçı yerine konursunuz; ya da filozof yerine... İşte, her gün şu ya da bu gazete veya derginin "toplumbilimcinin saltanatı", "kral-toplumbilimci", "toplumbilimcinin toprakları", vb. yazmasının nedenlerinden biri de budur.) Bu son derece güçlü mesleki ideoloji, pazar ekonomisinin söz dağarcığını dışlayan bir dilde yer alır: tablo satıcısı, kendini tercihen galeri müdürü olarak adlandırır; yayıncı, kitap satıcısının ya da yazınsal işgücü alıcısının (XIX. yüzyılda yazarlar, kendilerini sık sık fahişelere benzetirdi...) üstü örtülü adıdır. Avangard yayıncıyla yazar ilişkisi tamamen, az sonra aktaracağım, papaz-saf dindar ilişkisine benzer. Yayıncı, ay sonunu zor getiren genç yazara "Beckett'i düşünün, bir kuruş bile telif parası almadı!" der. Ve zavallı yazar zor durumdadır, Beckett olduğundan emin değildir, ama Beckett'ten farklı bir biçimde, para isteyerek alçaldığından emindir... Burada da *Education sentimentale*'i yeniden okuyabiliriz: Bay Arnoux, çok karmaşık bir sanat satıcısıdır, yarı satıcı, yarı sanatçıdır ve sanatçılarla yarı-duygusal, yarı-patronluk ilişkileri vardır.

Bu yumuşak sömürü ilişkileri ancak yumuşak oldukları ölçüde yürür. Bunlar, ancak kendilerine tabi olanların suç ortaklığıyla, hane-içi ilişkilermiş gibi kurulan simgesel şiddet ilişkileridir. Egemenlik altında olan, sevgisi ya da hayranlığıyla kendisinin sömürülmesine katkıda bulunur.

Sanatçının sermayesi simgesel bir sermayedir ve hiçbir şey entelektüel mücadeleler kadar Kabil'lilerin mücadelelerine benzeyemez. Bu mücadelelerin pek çoğunda, görünürdeki hedef (haklı olmak, haklı nedenlerle utku kazanmak), onur konusuna ilişkin hedefleri gizler. Bu, en hafiflerinde de (Saraybosna'da ne olduğuna ilişkin kavgalarda, gerçek hedef Saraybosna mıdır?), en ciddilerinde de (öncelik çatışmaları gibi) böyledir. Bu kabul görmeye ilişkin simgesel sermaye, alanın içinde bulunan kişilerin inancını gerektiren bir *percipi*dir. Başka ortamlarda Karl Kraus'un yaptığı gibi, gerçek toplumbilimsel deneyler yapmış olan Duchamp'ın işaret ettiği de budur. Müzede bir pisuvar sergileyerek, kutsanmış bir yer tarafından kutsanmanın yarattığı oluşum etkisini ve bu etkinin ortaya çıkışının toplumsal koşullarını ortaya çıkardı. Tüm koşullar bunlara indirgenemez ama bu edimin, onun tarafından, yani başka ressamlar ya da sanat dünyasının kimin ressam olduğunu söyleme gücüne sahip başka eyleyicileri tarafından ressam olarak kabul gören bir ressam tarafından yapılması, kendisini bir ressam olarak kabul eden ve edimini sanatsal bir edim olarak kabul eden bir müzede yapılması gerekiyordu; sanat dünyasının, kendi kabulünün bu türden bir sorgulamaya tâbi tutulmasını kabul etmesi gerekiyordu. *A contrario*, "arts incohérents /tutarsız sanatlar"[15] gibisinden bir sanat akımına ne olduğunu gözlemlemek yeterlidir. Bunlar, XIX. yüzyılın sonunda, daha sonraları altmışlı yıllarda, özellikle de kavramsal sanatçılar tarafından yeniden yapılan bir dizi sanatsal edim gerçekleştirdiler. Mauss'un sözünü ettiği "kolektif beklentiler" henüz oluşmadığı için, "zihniyetler hazır olmadığı" için ciddiye alınmadılar –bu da kısmiydi,

15. D.Grojonowski, "Une avant-garde sans avancée, les "Arts incohérents", 1882-1889", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no.40, 1981, s.73-86.

çünkü kendileri de kendilerini ciddiye almıyorlardı ve, alanın durumundan dolayı, kendilerinin de kuşkusuz basit birer genç resim öğrencisi şakası olarak değerlendirdiklerini sanatsal edim olarak dikkate alıp sunmuyorlardı. Dolayısıyla, geriye dönerek, pekâlâ şöyle söylenebilir: Bakın, her şeyi icat ettiler! Bu hem doğru, hem yanlıştır. İşte bu yüzden, haberci ve öncül sorunlarına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu sanatçıların, kendilerine ve başkalarına, bizim gözümüzde yapar gibi göründükleri şeyleri yapıyormuş gibi görünmelerinin toplumsal koşulları yerine getirilmemişti. Dolayısıyla da, bunları yapmıyorlardı. Bu da Duchamp'ın Duchamp'lık yapabilmesi için, alanın Duchamp'lık yapılabilecek biçimde oluşması gerektiği anlamına gelir.

Yazar ya da sanatçının simgesel sermayesi, sanatçının adı ve imzanın sihirli gücü fetişçiliği konusunda da, başka evrenlerde işlediği biçimiyle simgesel sermaye üzerine söylenmiş olanların tümünü söylemek gerekir: bu sermaye, *percipi* olarak inanca, yani o alanda geçerli olan algılama ve değerlendirme kategorilerine dayanır.

Sanatsal alan (ya da bilimsel alan), dünyevi başarıyla özgün kutsanmayı ayrıştırarak ve kendi kurallarına uyanlara özgün çıkarsızlık kârları sunarak çıkar gütmemeye dayalı gerçek bir çıkarın (bu çıkar, onur/ünvan toplumlarındaki cömertlikten beklenen çıkarla özdeştir) oluşum (ya da ortaya çıkış) koşullarını yaratır. Tersine çevrilmiş ekonomik dünya olarak sanatsal dünyada, en ekonomik karşıtı olan "çılgınlıklar" bile belli bir bağlamda "akılcı" dırlar, zira ilgisizlik/çıkar gütmeme bunlarda kabul görmekte ve ödüllendirilmektedir.

Piskoposların gülüşü

Dinsel girişim, özünde, kapitalizm-öncesi ekonomi çözümlemesinden çıkarsadığım ilkelere uyar. Çehre değiştirmiş bir biçimini oluşturduğu (özellikle de kardeşçe mübadele modeli bağlamında) ev ekonomisi örneğinde olduğu gibi, sunak, gönüllülük, fedakârlık düzeninin/ekonomisinin çelişkili özelliği günümüz Katolik kilisesinde özellikle görünür bir biçimde ortaya çıkar: gerçekten de,

ekonominin yadsınması üzerine kurulu bu ekonomik boyutlu girişim, parasal mübadelelerin genelleşmesiye birlikte kârın azamileştirilmesinin olağan pratiklerin pek çoğunun ilkesine dönüştüğü, böylece, –dinsel olsun ya da olmasın– her eyleyicinin, emeği ve zamanının değerini, en azından üstü kapalı bir biçimde, parayla ölçme eğiliminde olduğu bir evrenin içindedir. Bir kilise görevlisi, az ya da çok gizli bir *homo oeconomicus*tur; sunağın üzerine çiçek yerleştirmeyi bilir, bu yarım saat sürer ve bir hizmetçi tarifesiyle, şu kadar ücreti vardır. Ama aynı zamanda da dinsel oyuna katılır ve yaptığı dinsel hizmet işinin bir hizmetçininkiyle bir tutulmasını reddedecektir.

Şüphesiz hem ekonomik evrene, hem de şu ya da bu karşı-ekonomik evrene katılan (militanları ya da her türden "gönüllü"leri düşünebiliriz) tüm eyleyicilerde ortak olarak bulunan bu çifte vicdan, özellikle de kriz durumlarında ve kanaatin en kaba apaçıklıklarıyla bile iplerini koparmış kararsız kişilerde ortaya çıkan çok büyük (kısmi) bir zihin açıklığının kökenini oluşturur. Kilisenin din adamı olmayan personelinin sundukları dinsel hizmetin maddi olarak kabul edilmesini sağlamak üzere bir tür sendika kurdukları bir dönemde çıkardıkları *Trait d'union* dergisi müthiş bir çözümleme aracıdır. Ancak, bir tutumu paldır küldür "ekonomik" gerçeğiyle yüzleştirmek (kilisedeki sandalyeci kadına, ücretsiz bir hizmetçi olduğunu söylemek) zorunlu ama sonuçta mitoslaştırıcı bir mitostan arındırma anlamına gelir. Nesnelleştirme, kilisenin de ekonomik bir girişim olduğunu ortaya çıkarır; ne var ki, ancak, tam anlamıyla bir işletme olmadığı, kendisini bir girişim, bir işletme olarak yadsıdığı için işlediği biçimde işleyebilen bir ekonomik işletme olduğunu da unutturma tehlikesini taşır. (Aynı biçimde, aile de, Gary Becker usulü ekonomizmin sunduğu tanıma uyma anlamında kendisini yadsıdığı için işlerlik gösterebilir.)

Burada, doğruları, kendi doğrularının açıklanmasını reddetmek olan kurumların (ya da alanların) gerçeğinin açıklanmasının doğurduğu ve daha önce görmüş olduğumuz sorun tekrar karşımıza çıkar. Daha basit biçimde söylemek gerekirse: açıklama, eğer açıklanan evrenin tüm mantığı

açıklama tabusu üzerine kuruluysa, yıkıcı bir tahrife neden olur. Ben, piskoposların kilise ekonomisi bağlamında, örneğin, öğretiyi betimlemek için "arz talep olayı"ndan söz ederken, hep nesnelleştirme dilini benimsediklerinde güldüklerini görünce şaşırmışımdır. (Bir örnek: "Biz... pek de diğerleri gibi şirketler değiliz: hiçbir şey üretmiyor ve hiçbir şey satmıyoruz (gülmeler) değil mi?" – Paris Piskoposluğu'nun idari işler bürosu). Kimi zamanlar da, olağanüstü üstü kapalılıklar icat ediyorlardı. Bu da Voltaire'in anıştırdığı gibi alaycı bir yalana değil, bilmezlikten gelinen değil de daha çok içe atılan nesnel gerçekle, pratiklerin yaşanan gerçeği arasındaki farklılığa ve bizzat eyleyicilerin gözünde çözümlemenin ortaya çıkardığı gerçeği gizleyen bu yaşanan gerçeğin, pratiklerin gerçeğinin en mükemmel tanımları çerçevesinde, bir bölümünü oluşturduğuna tanık oluruz. Dinsel girişimin gerçeği iki gerçeğinin bulunmasıdır: biri ekonomik gerçek, diğeri ise ilkini yadsıyan dinsel gerçektir. Bu durumda, her bir pratiği betimlemek için, Kabil'lilerde olduğu gibi, tıpkı bir müzik akoru gibi, birbiriyle üst üste binen iki sözcüğün bulunması gerekir: havarilik/pazarlama, inananlar/müşteriler, kutsal hizmet/ücretli hizmet, vb. Dinsel pratiğe eşlik eden dinsel söylem bir simgesel meta ekonomisi olarak ibadet ekonomisinin ayrılmaz parçasıdır.

Bu ikilem, mübadelenin, kişinin kendisini, bir tür aşkın kendiliğe sunmasına dönüştüğü *hayır ekonomisinin* çok genel bir özelliğidir. Toplumların pek çoğunda, tanrıya hammadde sunulmaz, yani örneğin ham altın değil işlenmiş altın sunulur. Ham şeyi, güzel bir nesneye, heykele dönüştürmek için sarfedilen çaba, ekonomik ilişkinin üstünün kapatılması için yapılan çalışmanın bir parçasıdır (heykellerin eritilip altına dönüştürülmesini yasaklayan da budur). Jacques Gernet kutsal ticaret ve Budist tapınağına ilişkin pek güzel bir çözümleme önerir; tapınak, kutsal kaynakları, özgür rıza ve gönüllülük üzerine kurulu bağış ve hayırları ve örneğin tefeci ya da parasal karşılığı olan pratiklerin (tahıl kredisi, rehin karşılığı kredi, değirmenlerden alınan harçlar, toprak ürünlerinden alınan vergiler, vb.) sağladığı kârları biriktiren

bir bankadır[16] ancak bankalığı yadsınır. Din adamlarının ya da binaların bakımı, veya ibadet, bayramlar, resmi törenler, cenaze hizmetleri, vb. için kullanılmayan bu kaynaklar "tükenmez Hazine meclisi"nde biriktirilir ve kısmen yoksullara, hastalara bağış ya da inananların barındırılması biçiminde yeniden dağıtılır. Böylece, tapınak, nesnel olarak bir banka gibi çalışır ancak bu şekilde kavranmaz ve düşünülmez, hatta tam da böyle anlaşılmaması koşuluyla banka gibi çalışır.

Dinsel girişim ekonomik boyutlu bir girişimdir ancak bu niteliğini itiraf edemez ve ekonomik boyutunun bir tür sürekli yadsınması dahilinde çalışır: ekonomik bir edimde bulunuyorum ama bunu bilmek istemiyorum; bunu öyle bir kipte yapıyorum ki, kendi kendime ve başkalarına bunun ekonomik bir edim olmadığını söyleyebiliyorum –ve başkalarının gözünde, ancak buna bizzat kendim de inandığım takdirde güvenilir olabilirim. Dinsel girişim, din işi *Trait-d'union*'un anımsattığı gibi "kâr amaçlı bir sınai ya da ticari girişim" yani diğerleri gibi bir girişim/işletme değildir[17]. Burada bir alaycılık olup olmadığı sorunu, eğer dinsel eyleyicilerin yaptıklarına inanmalarının ve eylemlerinin, işlevlerinin dar ekonomik tanımını kabul etmemelerinin bizatihi dinsel girişimin işleyebilmesi ve başarısının koşullarından biri olduğu görüldüğünde, tamamen ortadan kalkar. Böylece, Kilisenin Laik Personeli Sendikası, temsil ettiği meslekleri tanımlamaya giriştiğinde, işverenlerin (yani, tabii ki bu sıfatı reddeden piskoposların) savunduğu bu mesleklerin gizli tanımını karşısında bulmuştur. Kutsal işler, salt ekonomik ve toplumsal bir kodlamaya indirgenemez: Kilise hizmetlisinin bir "mesleği" yoktur; o kutsal bir hizmeti yerine getirir. Burada da, kilise kodamanlarının savunduğu ideal tanım pratiğin gerçeğinin bir bölümüdür.

Pratiğin nesnel tanımıyla bu ikili yapısal oyun en olağan tutumlarda ortaya çıkar. Böylece, örneğin, Saint-Sulpice'in

16. J.Gernet, *Le Aspects économiques du boudhisme dans la société chinoise des Vè et Xè siècles*, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956.
17. Bkz. *Trait-d'union*, No.20, s.10.

yanında, gerçekte (yani, üstü kapalı söylemlerin yarattığı sisli havayı dağıtan ve yok eden gözlemcinin gözünde) bir turizm şirketi olan bir hac işletmesi vardır; ancak üstü örtülü söylemin kullanımı aracılığıyla bu niteliği yadsınmıştır: İngiltere gezisi, "evrensel Hıristiyanlığın keşfi"; bir Filistin gezisi, "Aziz Pavlus'un izinde, dinsel izlekli bir gemi yolculuğu", Rusya gezisi ise "Ortodokslukla tanışma" olacaktır. Bu çehre değiştirme, esasen sözeldir: insanın yaptığı şeyi, başkalarına (ve kendine) yapmadığı izlenimini vererek yapabilmesi için, yaptığından başka bir şey yaptığını söylemesi, yani onu yapmadığını söyleyerek, sanki yapmıyormuş gibi yapması gerekir.

Bir başka örnek de, Fransa'da dinsel yapıların inşaatıyla yükümlü bir girişim olan "Kardinal'in şantiyeleri"dir: bir papaz tarafından işletilen bu girişim önemli miktarda gönüllü personel çalıştırır, emekli Politeknik'liler, hukuk profesörleri, vb. zamanlarını ve uzmanlıklarını karşılıksız bu girişimin hizmetine sunarlar. Bunun yanı sıra, sekreterlik ya da muhasebe gibi zorlayıcı işleri yapan ve tanıdık aracılığıyla işe alındaklarından dolayı aslında Katolik olmakla birlikte, ille de bu özelliğe sahip olmaları istenmeyen, kısıtlı sayıda ücretli personele de yer verir. Piskoposluğun Maliye Bakanlığı olan şansölyelik ise (anket çalışmasının yapıldığı sırada), özellikle de emeklilerden oluşan altmış kişilik bir gönüllüyü bir araya getiriyordu. Bu yapı –yani, az sayıda ücretlinin eşliğinde çalışan ve geniş sayıda gönüllüyü barındıran az sayıda din adamı– Katolik girişimlerine özel bir yapıdır. Dinsel eğilimli basında, yayıncılıkta, vb. her yerde bu yapıyla karşılaşılır. Emek ve hizmetin karşılıksız verilmesi olan *gönüllülüğün* ötesinde, burada Katolik girişiminin bir başka temel özelliği daha karşımıza çıkar: her zaman için *bir büyük aile* biçiminde tasarlanmıştır. Başta bir, bazen iki din adamı vardır; bunların, kolektif ve bireysel başlı başına bir tarihle bağlantılı olan özgün kültürleri, aynı zamanda, hem bir söz dağarını, hem bir dili, hem de her zaman üstü kapalı bir biçimde sunmak gereken toplumsal ilişkileri *yönetebilmeye* dayalıdır. Böylece, bir okul kurumunun, duvarlardaki haçlar kaldırılmış olsa da, Katolik niteliği-

ni sürdürmesinin nedeni, bu türden bir Katolik yatkınlığı, bir dili ve insanlar arasındaki ilişkileri yönetmenin çok tikel bir biçimini gayet derinlikli bir şekilde içselleştirmiş bir orkestra şefinin bulunmasıdır.

Dinsel girişimde, üretim ilişkileri aile ilişkileri modeline göre sürdürülür: başkalarına kardeşçe davranmak, ilişkinin ekonomik boyutunu ayraç içine almak demektir. Dinsel kurumlar, toplumsal ilişkilere, sömürü ilişkileri de dahil olmak üzere (tıpkı ailede olduğu gibi), gönüllülük mantığı aracılığıyla, bir manevi akrabalık ya da dinsel ilişki çehresi yükleyerek, hem pratik hem de simgesel olarak, sürekli bu ilişkilerin üstünü kapatma yönünde çalışırlar: ücretliler açısından, alt düzeydeki dinsel eyleyiciler, örneğin kiliseleri temizleyen ya da sunakları süsleyenler açısından bir emek, "özgür biçimde rıza gösterilen bir para ve zaman bağışı" vardır[18]. Sömürü *maskelenmiştir*: Piskoposlarla sendika temsilcileri arasındaki tartışmalarda, piskoposlar, hep kutsal işlerin ikilemli durumuyla oynarlar; sendikacılara, söz konusu eylemlerin kutsayıcı olduğunu, dinsel edimlerin kendi kendilerinin ereği olduğunu ve bunları yapanın bizatihi onları yapmakla ödüllendirildiğini, bu bağlamda, ereği olmayan ereklilik düzeninin geçerli olduğunu kabul ettirmeye çalışırlar.

Gönüllülük mantığının işlemeyişi ve bu mantığın izin verdiği sömürü, kutsal işlerin nesnel karmaşıklığı tarafından desteklenir ve kolaylaştırılır: bir hac sırasında, hastaların tekerlekli sandalyelerinin itilmesi hem kendi ereğini kendinde taşıyan ve öbür tarafta ödülü hak eden bir hayır işi, hem de ücretli bir hemşirenin yerine getirebileceği teknik bir edimdir. İbadet yerlerinin temizliği teknik bir edim midir yoksa ayinsel bir edim (arınma edimi) mi? Pekiyi, ya kutsal heykelciklerin yapımı (Lourdes'da Meryem Ana heykellerini boyayan işçi kadınlarla yaptığım görüşmeleri düşünüyorum)? Eyleyicilerin işlevleri de aynı derecede karmaşıktır: Kilise görevlisi, dinsel törenlerin hazırlanmasında çalışır ve ibadet yerlerinin bakımıyla yükümlüdür; vaftiz, nikâh ve

18. *A.g.y.*

cenaze törenlerinin hazırlanması sorumluluğu ona aittir, bu farklı törenlere katılır ve kilisenin binalarının bekçiliğini yapar. Etkinliği (bizzat kendisi kutsanmasa bile) ayinsel bir hizmettir. *Trait-d'union* dergisi[19] "emeğin dinsel ereklili-ği"nden söz eder.

Santral memurluğu, sekreter ya da muhasebecilik gibi *din dışı* işler yapan laik personel taleplerini dile getirdiğinde, din adamlarının, yaptıkları işi bir ayrıcalık, kutsal bir ödev olarak görme eğilimini karşılarında bulurlar. (Gönüllülük, özellikle bir kadın işidir, çünkü kadınların gözünde, en azından kimi kategorilerde, emekle o emeğin parasal değeri arasındaki denklik açıkça ortaya koyulmamıştır; ve erkeklerden oluşan papazlar grubu, karşılıksız hizmetleri talep ve kabul etmek için cinsler arası işbölümünün kurulu biçimlerini destek alır.) Kilise görevlileri işlerinin dinsel bir erekliliği bulunduğunu ama bunun yine de o işin bir ücret gerektirmeyeceği anlamına gelmediğini anımsattıklarında, piskoposlar ücretin bu evrende geçerli olmayan bir sözcük olduğu yanıtını verirler. Yine aynı biçimde, kendisine, biraz acemice (bazen apaçık görünen şeyleri kırdıkları için "pot"lar çok açımlayıcı olabilirler) "Falan başpiskopos için Aix'e gitmek bir terfii midir?" diye soran anketçiye piskoposluğun özel kaleminin önemli üyelerinden biri "tabii, kuşkusuz, hatta biraz da şaşırtıcı oldu. Tıpkı, aslında zaten önemli bir piskoposluk olan Nancy'de yardımcıyken, Cambrai'ye piskopos olarak giden Falanca gibi... Böyle söyleyince, tabii aslında doğru ama, biz bu terfi sözcüğünü sevmeyiz. Tercihen, bir ödüllendirme diyelim." Ücret konusunda papazların davranışlarından bir başka örnek: "Öncelikle, rahip maaş, ücret almaz, bu bir! Bence bu önemlidir, çünkü ücret dediğiniz anda ücretli de demiş olursunuz, rahip ücretli değildir. Rahip ile piskopos arasında bir sözleşme olduğunu söyleyebilirsiniz, ancak bu *sui generis* bir sözleşmedir, bir hizmet kiralama sözleşmesi, işverenle işçi arasındaki türden bir sözleşme değil, tamamen özel bir sözleşmedir (...). Ancak, burada, bir ücret olduğu söylenemez. Bunlar ücretli-

19. *A.g.y.*, no.21, s.1.

ler değil rahiplerdir; kaşe de diyemeyiz, ama belki memur maaşı diyebiliriz, yani masrafların piskopos tarafından üstlenilmesi. Piskopos ile rahip arasında varolan sözleşme nedir? Rahip yaşamı boyunca Kilise'ye hizmet vermeyi vaat eder, buna karşılık piskopos da onun gereksinimlerini karşılamayı taahhüt eder (...). İsterseniz çok geniş anlamıyla bir maaştan söz edebiliriz ama bence tırnak içinde. Ama ücret değildir. Ücret değil!". Tırnak içine alma, yadsımanın ve simgesel ekonomiye geçişin en güçlü belirtilerinden biridir.

Çömezlerin karmaşık bir ekonomik statüleri vardır ve bunu bilmezler: Yoksuldurlar (asgari ücretli) ama bu görünüşte (her türden bağış alırlar) ve seçmeye dayalı (gelirleri hayır biçiminde verildiğinden, müşterilerine bağımlıdırlar) bir yoksulluktur. Bu yapı, üstü kapalılık dehasıyla, pratiklerin ve söylemlerin karmaşıklığı, ikili oynamanın bulunmadığı bir çifte anlamla yüklü çifte *habitus*lere uygundur. Paris bölgesindeki hac işlerinin müdürü, Lourdes konusunda "manevi animasyon"dan söz eder. "Müşterilerden" söz ederken, sanki kaba bir sözcükmüş gibi güler. Dinsel dil, sürekli bir üstünü kapatma aracı gibi işler. Bu dilin kendi oyununu oynamasına, önemli bir boyutunu oluşturduğu dinsel *habitus*te yerleşmiş otomatizmlerin harekete geçmesine izin vermek yeterlidir. Çifte etkili –dinsel kârla ekonomik kârın bir araya toplanmasını sağlayan– stratejilere ve ikili bir dile götüren bu yapısal ikilik bir kilisenin ya da bir partinin temsilcisinin (rahip, delege, siyaset adamı) kişiliğinin değişmezlerinden biri olabilir.

Böylece, karşımıza çıkan, gönüllülük ve hayır mantığıyla işlediklerinden dolayı ekonomik rekabette kayda değer bir avantaja sahip (okul, tıbbi kuruluş, vb.) girişimlerdir (bu avantajlardan biri de marka etkisidir: Hıristiyan sıfatı, neredeyse evcil bir ahlak güvencesi değeri taşır.) Ama nesnel anlamda ekonomik olan bu girişimler, bu avantajlardan, ancak ekonomik boyutlarının *kabul edilmeme* koşulları sürekli yeniden üretilirse, yani eyleyiciler, eylemlerinin hiçbir ekonomik sonucu olmadığına inandıkları ve inandırdıkları sürece yaralanabilirler.

Böylece, yöntembilimsel açıdan, ekonomik işlevlerle dinsel işlevleri, yani dinsel pratiğin tamamen ekonomik boyutu ile ekonomik işlevlerin yerine getirilmesini olanaklı kılan simgeselleştirmeyi ayrıştırmaktan kaçınmanın ne denli temel olduğu anlaşılabilir. Söylem ("ideoloji"den söz ederken anıştırıldığı gibi) artı bir şey değildir; bizatihi ekonominin bir parçasıdır. Ve doğru hesap yapılması isteniyorsa, üstü kapalı hale sokmak için yapılan çalışmalara sarfedilen çabayı da görünürde boşa harcanan çaba olarak dikkate almak gerekir: Dinsel çalışmada, ekonomik boyutlu etkinliği kutsal göreve dönüştürmeye yönelik önemli bir enerji harcaması mevcuttur; yapılandan başka şey yapıldığına inanmak (ve inandırmak) için zaman kaybını, çaba göstermeyi, hatta acı çekmeyi kabul etmek gerekir. Kayıp, kaçak vardır ama enerjinin korunma yasası doğruluğunu korur çünkü yitirilen bir başka yerde yeniden geri gelir.

Laikler konusunda doğru olan, hep *self-deception* mantığında yer alan din adamları açısından kat kat daha doğrudur. Ancak *self-deception*'dan söz etmek her eyleyicinin tek başına kendi yalanından kendisine karşı sorumlu olduğunu düşündürebilir. Gerçekte *self-deception* çalışması, birincisi ve en güçlüsü, yalnızca bir ifade aracı değil, aynı zamanda da kendisini onda bulan grubun desteğiyle işleyen bir yapılandırma ilkesi olarak dil olan, yardıma yönelik bir toplumsal kurumlar bütünü tarafından desteklenen kolektif bir çalışmadır: Kolektif kötü niyet dilin (özellikle de üstü örtülü söylemlerde, ayinsel ifadelerde, "peder", "ma sör" türünden hitap sözcüklerinde), usulün, toplumsal mübadele ve ilişkilerin Katolikçe yönetiminin toplumsal teknolojisinin (örneğin tüm düzenlemeye ilişkin gelenekler), ama aynı zamanda da bedenlerin, *habitus*lerin, davranış, konuşma, vb. biçimlerinin içine kazınmıştır; bu yapısal ikiliği yüreklendiren ve ödüllendiren bir simgesel metalar ekonomisinin mantığı tarafından sürekli güçlendirilir. Örneğin "kardeşçe" ilişki mantığı, toplumsal olarak kurulmuş yatkınlıklarda, ama aynı zamanda da geleneklerde, yerlerde mevcuttur: adları *Diyalog* olan ya da diyaloga çağrıda bulunan bir dolu dergi vardır, en farklı dillere, görüşme yerlerine, vb. girerek,

en farklı insanlarla diyalog kurabilen profesyonel diyalog uzmanları vardır.

Başka bir bağlamda[20], kamu mallarının ve bürokratik alanın, ekonominin yadsındığı yerlerden biri olarak devletin ekonomisine ilişkin bir çözümleme girişiminde bulundum (şunu da bilmekte yarar var: Kilise uzun zaman, genel çıkar, kamu hizmeti konusunda neredeyse devletsel işlevleri yerine getirmiştir; kamu yararına kullanılan –eğitim, hasta bakımı, öksüzlerin bakımı, vb.– ilk *kamu sermayesinin yoğunlaşmasını* gerçekleştirmiştir. Bu da, onun "sosyal" devletin yerleşmeye başladığı sırada, XIX. yüzyılda, devletle çok şiddetli bir rekabete girmesini açıklar.) "Kamu"ya ilişkin "kamu işi"ne ait olan düzen, tarihsel olarak, genelin çıkarına, kamu hizmetine ilişkin edimlerin olanaklı olduğu, yüreklendirildiği, bilindiği, kabul gördüğü ve ödüllendirildiği bir alanın ortaya çıkmasıyla kurulur. Ne var ki, bu bürokratik alan eyleyicilerinden, ailenin (hatta kilisenin) elde ettiği kadar tam fedakârlıklar elde edememiş ve devletin çıkarlarına hizmet her zaman kişilerin ya da ailenin çıkarlarına hizmetle rekabet halinde olmuştur. Kamu hukuku "idarenin hiçbir zaman hediye dağıtmadığı"nı anımsatmalıdır. Ve gerçekte de, bireyselleşmiş bir biçimde özel bir kişiye yarar sağlayan idari bir edim de kuşkulu, hatta yasa dışıdır.

Son olarak da, alelacele değinmiş olduğum evrenlerin sahip oldukları ortak mantığın ilkelerini çıkaracağım.

Simgesel metalar ekonomisi ekonomik çıkarın (sözcüğün kısıtlı anlamıyla) içe atılması ya da sansür edilmesine dayanır. Sonuç olarak, ekonomik gerçek, yani fiyat, etkin ya da edilgen bir biçimde gizlenmeli veya bulanık bırakılmalıdır. Simgesel metalar ekonomisi bir bulanıklık ve belirsizlik ekonomisidir. Bir açıklanma tabusu üzerine kuruludur (bu, çözümlemenin, tanımsal olarak çiğnediği bir tabudur çünkü kendilerini hesaba ve çıkara karşı olarak tanımlayan pratikleri hesapçı ve çıkarcı olarak gösterme tehlikesini

20. Bkz., yukarıda s.129 ve 162-163.

taşır).

Bu içe atmadan dolayı, simgesel metalar ekonomisinin özgül stratejileri ve pratikleri her zaman karmaşık, iki veçheli, hatta açıkça çelişkilidir (örneğin metaların burada bir fiyatı vardır ama "paha"sızdırlar.) Gerçeklerin, gerek pratiklerde, gerek söylemlerdeki (üstü kapalılık) bu karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan ikiliği, bir çifte davranış, bir ikiyüzlülük olarak değil, (bir tür *Aufhebung* aracılığıyla) karşıtların birlikteliğini (bunu, müzikteki akor eğretilemesiyle açıklamaya çalışabiliriz: havarilik/pazarlama, inananlar/müşteriler, ibadet/emek, üretim/yaratım, vb.) sağlayan bir yadsıma olarak düşünülmelidir.

Yadsıma, içe atma çalışması ancak kolektif olduğu ve onu yerine getirenlerin *habitus*lerinin uyumu, ya da daha basit bir biçimde söylemek gerekirse doğrudan ya da dolaylı olarak işin içinde bulunan eyleyicilerin niyete bağlı olarak yapmadığı ya da bir arada oluşturmadığı bir anlaşması üzerine kurulduğundan dolayı başarı kazanabilir. Simgesel mübadeleler ekonomisi, bu ekonominin en belirleyici eylemlerinin çelişkili ya da olanaksız olarak düşünülmesi sonucunu doğuran akılsal eylem ya da *common knowledge* (yaptığımın karşılığını vereceğini bildiğimi bildiğini biliyorum) mantığı üzerine değil, *paylaşılan bir bilmeme* (ben böyleyim, buna elverişliyim, öyle ki, bana bir karşı-bağış yapacağını bilidiğimi ama bilmek istemediğimi bildiğini ama bilmek istemediğini biliyor ama bilmek istemiyorum) üzerine kuruludur. Kolektif içe atma çalışması ancak eyleyiciler aynı algılama ve değerlendirme kategorileriyle donatılmışlarsa mümkündür: büyük kardeşle küçük kardeş arasındaki iki yönlü ilişkinin kalıcı bir biçimde işleyebilmesi için, tıpkı eskiden Béarn toplumunda olduğu gibi, küçük olanın soydanlık çıkarlarına boyun eğmesi ve fedakârlıkta bulunması –"aile ruhu"–, büyüğün kardeşine karşı gösterdiği ilgi ve titizliğin kökeninde yer alan cömertlik ve inceliğin ve tüm diğer kişilerde, hem aile içinde, hem aile dışında, uygun tutumların onaylanması ve simgesel olarak ödüllendirilmesi sonucunu doğuran benzeri eğilimlerin bir araya toplanması gerekir.

Bu ortak eğilimler ve onların kurduğu paylaşılan doxa, simgesel meta pazarının yapılarının, bu pazarın nesnel yapılarıyla uyum içindeki bilgisel yapılar biçiminde genel düzeyde içselleştirilmesini sağlayan özdeş ya da benzer bir toplumsallaşmanın ürünüdür. Simgesel şiddet egemenlik altında olanların *habitus*ünü oluşturan yapılarla bunların uygulandığı egemenlik ilişkisinin yapısı arasındaki uyuma dayanır: egemenlik altında olan, egemen olanı egemenlik ilişkisinin ürettiği ve bundan dolayı da egemen olanın çıkarlarına uygun olan kategoriler aracılığıyla algılar.

Simgesel metalar ekonomisinin inanç üstünde temellenmiş olması nedeniyle, bu ekonominin yeniden üretimi ya da bunalımı da ilkesini inancın yeniden üretiminde ya da bunalımında, yani zihinsel yapılarla (algılama ve değerlendirme kategorileri, tercih sistemleri) nesnel yapılar arasındaki uyumun sürdürülmesi ya da kırılmasında bulur. Ancak kırılma basit bir bilinçlenmenin sonucu olmaz: yatkınlıkların dönüşümü, o yatkınlıkları doğuran ve kimi zaman doğrurdukları bu yatkınlıklardan daha kısa ömürlü olan nesnel yapıların önceden ya da aynı zamanda dönüşümüyle mümkün olabilir.

EK

Kilise ekonomisi üzerine birkaç söz

Başlangıçta açık bir imge vardır: ruhların tedavisiyle yükümlü bir kurum. Ya da, Max Weber'le birlikte, bir üst nesnelleştirme düzeyinde düşünecek olursak: selamet değerleriyle meşru olarak oynama tekelini elinde tutan bir (papazlar) birliği; söz konusu birlik, bu sıfatla, laiklerin beklentileriyle sürekli bir uzlaşma temelinde, *ex officio* kullanılan manevi bir iktidarla yükümlüdür: Kilise, tasarımları ya da pratikleri, yönlendirmek için, kısmen kendisinin oluşturduğu görüş ilkelerine ("inanç"ı oluşturan yatkınlıklar) dayanır; bunu da, o ilkeleri güçlendirerek ya da dönüştürerek ve laiklerin beklentisi karşısındaki görece özerkliği yararına yapar.

Ancak, kilise aynı zamanda da, kendi sürekliliğini farklı kaynak türlerine dayanarak sağlama gücüne sahip, ekonomik boyutlu bir girişimdir: Kilise verdiği hizmet karşılığı hayırlar ve karşı-hizmetlerle (ibadet akçesi) ve mallarının (kilise malları) geliriyle yaşar. Ancak gerçek çok daha karmaşıktır: Kilisenin dünyevi iktidarı, aynı zamanda da varlıklarını basit ekonomik mantığa (hac gibi özgün biçimde dinsel, ya da Katolik basın gibi, dinsel boyutlu ekonomik girişimlere bağlı olduklarında) ya da öğretim görevleri gibi *devletin yardımına* borçlu olabilecek görevlerin denetimine de dayanır.

Birinci dereceden "çıkarları olanlar"ın kendileri bile Kilisenin gerçek ekonomik temellerini bilmezler; şu tipik açıklama buna tanıklık eder: "Madem ki devlet Kiliseye hiç para vermiyor, demek ki, Kiliseyi yaptıkları hayırlarla yaşatan müminlerdir[1]." Halbuki Kilisenin ekonomik temel-

1. *Radioscopie de l'Eglise en France, 1980, les 30 dossiers du service d'information de l'episcopat pour le voyage de Jean-Paul II,* Paris, Bayard-Presse, 1980, s.27.

lerinin tepeden tırnağa değişimi, kurumun sorumlularının, Kilisenin, eskiden Kilise karşıtı eleştirilerin ana hedefi olduklarından dolayı büsbütün yadsınan ve gizlenen maddi mallarını ileri sürebilmelerinde dile gelir.

Bu değişimin bir sonucu olarak, Kilisenin nüfuzunu ölçmek için, Piskoposluk kurulu üyesi Boulard'ın yaptığı türden, ibadet edenler ve ibadetlerinin yoğunluğu üzerine girişilen bir anket yerine, varlık nedenleri Kilise ve Hıristiyan inancı olan ve bunların biri ya da öbürü ortadan kalkacak olsa yok olacak görevlerin (yani, hem mum ve tesbih ya da dini resim sanayileri, hem de dinsel eğitim kurumları ve dindar basın) bir sayımı koyulabilir. Bu ikinci ölçüm çok daha uygundur: gerçekten de her şey, gücünün (birbirinden ayrılmaz bir biçimde hem siyasal, hem dinsel, ya da papazların deyimiye "papalıktan gelen" güç) kaynağını elinde tuttuğu görevler bütününden alan bir *müminsiz kiliseye* doğru gidildiği izlenimi vermektedir.

Kilisenin varlığının ekonomik temellerinde yavaş yavaş oluşan değişiklik, laiklerle aralarındaki tümüyle simgesel uzlaşma (bir de vaaz ve ruhların tedavisinin uygulandığı simgesel iktidar), Kilisenin kullandığı dünyevi iktidarın temellerini, Kilisenin denetimindeki görevlere gelebilmek için Hıristiyan (Katolik) olmak zorundaki eyleyicilerin devlet tarafından finanse edilen görevleri aracılığıyla sağlayan devletle yapılan uzlaşma yararına ikinci plana atılmıştır.

Dinsel aidiyet ya da ibadet düzeyi açıkça talep edilmese de, öncelikle Katolik cemaatine önerilen ve bu yerlerde bulunan ya da buralara gelmek isteyenleri Katolik olarak süregitmeye özendiren bir sürü iş (Katolik bir okulda öğretmenlik, ama aynı zamanda da bir Katolik okuluna bağlı yüzme havuzunda bekçilik, ya da dini bir hastanede kâhyalık) üzerindeki nüfuzu, Kiliseye, bir tür *devlet müşterisinin* denetimini ve buradan yola çıkarak da maddi ve her halükârda simgesel kârlardan oluşan bir rant sağlar (üstelik Kilise bunu, söz konusu ekonomik boyutlu kuruluşların mülkiyetine sahip olmaksızın yapabilir.)

Bu nedenle, Kilise, açıkça ilan edilmiş görevine uygun

düşen çıkar gütmeme ve alçak gönüllülük imgesine daha uygun bir hava sunar. Erek ve yöntemlerin bir tür yer değiştirmesi sonucu, özel eğitimin [bu terim "dinsel eğitim" anlamını içeriyor.] savunulması, öncelikle Kiliseye, yaşamını sürdürmesinin temel koşulu olan bir takım işleri, görevleri, "Katolik" konumlarını –ki eğitim etkinlikleri bunların onaylanmasıdır– sağlamayı hedeflemesine karşın, Kilisenin manevi işlevinin (öğretisel, havariliğe ilişkin işlevi) gerçekleşmesi için elzem yöntemlerin savunulması gibi görünür[2].

2. Kiliseyle partiler (özellikle de Komünist Parti) arasında çoğunlukla kurulan yakınlığın temeli, böylece, bu yapısal ve işlevsel benzerlikte aranabilir. Tıpkı kilise gibi, parti de elinde tuttuğu konumlar (farklı temsili meclisler, belediyeler ve her türden militanlık, spor ya da eğitim örgütleri) üzerindeki denetimini ayakta tutmak ve bunu da o konumlara sahip olan kişiler üzerindeki denetimini sağlamak için yapmak zorundadır.

(Boş sayfa)

7

Skolastik bakış açısı

(Boş sayfa)

Bana üç izlek çerçevesinde yöneltilen eleştirilere olan tepkilerimi bir araya getirmeye çalışacağım[1]. Öncelikle, Austin'in bir ifadesini kullanarak *scholastic view* olarak adlandıracağım şeyi, yani *skhole*nin bakış açısını çözümlemek ve bizim düşüncemizin akademik bir uzamda üretilmiş olmasına neler borçlu olduğu sorununu çözümlemek istiyorum.

Sonra, pratiklerin kavranmasının ortaya çıkardığı ve insan bilimlerinin böylesine zor bir uğraş olmasına neden olan tikel soruna ilişkin birkaç şey belirteceğim.

Son olarak da, akıl ve tarih arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koyacağım: Görünürde, aklın temellerini, yani kendi temellerini yıkan toplumbilim, akılsal bir söylem kurma, hatta bir akıl politikası yürütmeyi sağlayacak, aklın bir Realpolitik'ini yürütmeyi sağlayacak teknikler sunma olanağına sahip değil midir?

Ciddi biçimde oynamak

"Scholastic view", Austin'in *Sense and Sensibilia*'da, şöyle bir kullandığı ve bir örneğini verdiği ifadedir: dilin, dolaysız olarak durumla uyuşan bir sözcüğün anlamını açıklayacağına ya da harekete geçireceğine, duruma hiçbir gönderme yapmaksızın bu sözcüğün olabilir tüm anlamlarını sayıp döken ve inceleyen tikel bir kullanımı. Bu çok anlamlı örnek *scholastic view* denen şeyin özünü kapsar. Söz konusu olan, toplumsal dünya, dil ya da herhangi bir düşünce nesnesi/konusu üzerine, *skhole* durumunun, yani boş zaman

1. Bu metin, Berlin Frei Universtät'ta, 23-24 Ekim 1989'da yapılan Geschmack, Strategien, praktiker Sinn üzerine kolokyumda sunulan sonuç konuşmasının yazıya dökülmüş biçimidir.

durumunun olabilir kıldığı tamamen tikel bir bakış açısıdır; okul da –o da *skhole*den gelen bir sözcüktür– çalışma içerikli boş zamanın kurumlaşmış durumu olarak *skhole*nin çok tikel bir durumudur. Bu skolastik bakış açısının benimsenmesi tüm bilgelik alanları için zımni olarak talep edilen giriş hakkıdır: Tüm varoluş savlarının ve pratik niyetin askıya alınmasını içeren "tarafsızlaştırıcı" (Husserl'in verdiği anlamda) yatkınlık, müzeye ve sanat yapıtına ulaşmanın –en azından özgül bir uzmanlığa sahip olmak kadar– koşuludur. Aynı zamanda da, karşılıksız bir oyun olan okul uygulamasının, kendisinin ereği olan zihinsel deneyimin koşuludur.

Platon'un *skhole* üzerine tüm düşünümlerini, hatta, onca yorumlanmış olan o ünlü, *spoudaiôs paizein*, "ciddi biçimde oynamak" ifadesini bile tamamen ciddiye almak gerekir. Skolastik bakış açısı, skolastik durumdan, yani içinde bulunulduğunda, oynamak *(paizein)*, şaka yapmak ile ciddi olmak *(Spoudazein)* arasındaki ortak seçeneğe, ciddi biçimde oynayarak ve oyuna ilişkin şeyleri ciddiye alarak, ciddi ve gerçekten meşgul insanların –etkin ya da edilgen olarak– bilmezlikten geldikleri şeylerle ciddi biçimde ilgilenerek, meydan okunabilen toplumsal olarak kurulmuş durumdan ayrılamaz. *Homo scholasticus* ya da *academicus*, durumu (ya da devlet) kendisine bunun tüm olanaklarını, yani boş, yaşamın acil şeylerinden sıyrılmış zamanı, *skhole* temelli tikel bir öğrenmenin sağladığı uzmanlığı ve nihayet, özellikle de havai hedeflere yatırım yapma, bunlara kendini verme, ya da en azından skolastik dünyalarda ortaya çıkan ciddi insanların (Sokrates'e ciddi mi olduğunu yoksa oyun mu oynadığını sorduktan sonra, ona felsefenin ciddi oyunlarının, kendisini bunlara verenleri, gençlik sonrasında ciddi insanların ciddiye aldığı her şeyden uzaklaştırma tehlikesini taşıdığını belirten Kalikles gibi ciddi insanların) gözünde böyle yapma yatkınlığını [hem yetenek, hem de eğilim anlamında yatkınlık] sağladığından dolayı, ciddi biçimde oynayabilen kişidir.

Bir tarihsel bağlamın zorlama ve sınırlarından sıyrılmış *(context free)* düşünce ve ifadelerin üretildiği bu evrenlere gerçekten girmek için, zamana, *skhole*ye ama aynı zamanda

da, karşılıksız oyun oynama yönündeki, o *skhole* durumunda edinilen ve güçlenen yatkınlığa sahip olmak gerekir; tıpkı, çoğu zaman bir acillik çerçevesinde, yaşamın gerekleri tarafından ortaya çıkarıldıklarından değil de, sırf çözme zevki için spekülatif sorunlar bulma, dili bir araç olarak değil de bir tefekkür, bir zevk ve çözümleme konusu olarak ele alma eğilimi ve yeteneği gibi.

Böylece, filozofların, toplumbilimcilerin ve dünyayı düşünme işiyle meşgul olan herkesin en fazla bilmeme şansına sahip oldukları şey, skolastik bakış açısının içerdiği, benim, filozofları skolastik uykularından uyandırmak için bir sözcük bağlaşımı yaparak *epistemik doxa* olarak adlandıracağım önvarsayımlardır: Düşünürler, düşüncelerinin önvarsayımlarını, yani skolastik bakış açısının olabilirliğinin toplumsal koşullarını ve çoğu zaman, dünyaya ve gerekliliğin aciliyetine karşı mesafeli durma yönündeki, (burjuva) kökenlerinde var olan bir deneyimin uzantısındaki bir okul deneyimi, bir skolastik deneyimin içinde edinilen ve bilinçdışı savları doğuran bilinçdışı yatkınlıkları düşünülmemiş durumda *(doxa)* bırakırlar.

Platon'un avukatı, ya da Aaron Cicourel'in hekiminden[2] farklı olarak, bizim vaktimiz vardır, istediğimiz kadar vaktimiz vardır ve aciliyet karşısındaki bu özgürlüğü –ki bu, zamanın paraya çevrilebilirliği düşünüldüğünde, her zaman için ekonomik gereksinimle bir biçimde bağlantılıdır– olanaklı kılan bir ekonomik ve toplumsal koşullar bütünü, biriktirilmiş ekonomik kaynaklar olan o boş zaman rezervlerinin varlığıdır (Weber'e göre, ilk siyasal sermaye birikimini, bir an için yaşamını idame ettirmek üzere yaptığı etkinliği bırakabilecek ya da yerine birini koyabilecek duruma gelmek için yeterli kaynağa sahip olduklarında, kodamanlar gerçekleştirmiştir.)

Skolastik durumun bu ekonomik ve toplumsal koşullarını neden anımsatıyoruz? Söz konusu olan, deyim yerindey-

2. Aaron V. Cicourel, "Habitus and the Development of Emergence of Practical Reasoning", *Geschmack, Strategein praktiker Sinn* seminerinde sunulan tebliğ, Berlin, Frei Universtät, 23-24 Ekim 1989.

se, sırf zevk için mahkûm etmek ve suçluluk duygusu yüklemek, üstelik hiçbir saptamada bulunmamak değildir. Benim içinde konumlandığım mantık, bir suçlama ya da siyasal anlamda mahkûm etme değil, epistemolojik sorgulamadır: bu, epistemik konumun kendisine, dünyayı ve dünyadaki eylemi düşünmek üzere dünyadan ve dünyadaki eylemden elini ayağını çekme olgusunun içerdiği önvarsayımlara ilişkin olduğundan dolayı temel bir epistemolojik sorgulamadır. Bilinmesi söz konusu olan, bu çekilmenin, bu soyutlamanın, bu inzivanın, olanak verdikleri düşünceyi ve buradan hareketle bizatihi düşündüğümüz şeyin içeriğini nasıl etkilediğidir.

Böylece, örneğin, kültürel üretim alanlarında üretilen her şeyin olabilirlik koşulu o dışsal ereklerin bir tür askıya alınmasıysa (bu, bizim bir şey yapmak için değil de, dil üzerine kendimizi sorgulamak için dilden yararlanırken dili, özellikle de dilbilimsel biçimde kullanma tarzımızda gayet güzel görülür), bir karşılıksızlık, ereksiz ereklilik evreninde bulunduğumuz doğruysa, estetiği bu kadar kötü anlamamız anlaşılabilir değil midir? Dün Jules Vuillemin'e yanıt vermek için söylemeye çalıştığım gibi[3], bizim estetiğe sormadığımız sorular vardır, çünkü düşüncemizin olabilmesinin toplumsal koşulları aynı zamanda da estetik konumun olabilme koşullarıdır, çünkü estetik savların savsal olmayan tüm estetik önvarsayımlarını sorgulamayı unuturuz.

Kuramsal bakış açısının kuramı

Bir toplumbilimciyken, burada neden filozofluk yaptığım düşünülebilir; bunun nedeni, elbette biraz, buraya benim çalışmamı tartışmaya gelen filozof arkadaşlarıma saygımı göstermek içindir. Ama bir başka neden de buna *zorunlu olmamdır*. Bilimsel bakışın kendi doğası üzerine bu soruları sormanın, bilimsel çalışmanın bir parçası olduğunu düşünüyorum. Bu sorular, her türden salt spekülasyon

---

3. Jules Vuillemin, "Réflexions sur raison et jugement de goût", *Geschmack, Strategein, praktiker Sinn* kolokyumunda sunulan tebliğ (Berlin, Frei Universtät, 23-24 Ekim 1989).

niyetinin dışında, stratejilerimi ve malzememi anlayabilmek için bilgece bilgi kipi üzerine düşünmemin gerekli olduğu birtakım araştırmalar kapsamında, kendi kendilerini dayattılar. Böylece, bana öyle geldi ki, pratik gerekliliğin askıya alınmasını varsaydığı ve pratiğin mantığına karşı oluşturulan düşünce araçlarını (oyun kuramı, olasılıklar kuramı, vb. gibi) hayata geçirdiği ölçüde, skolastik görüş salt ve basit bir biçimde kendi nesnesini yıkma ya da eleştirel düşünce olmaksızın bir başka görüşün ürünleri olan pratiklere uygulandığında salt yapay-olgular doğurma tehlikesini taşıyor. Kendisini bir bilge kişi olarak tanımlayan şeyi, yani "skolastik bakış açısı"nı bilmeyen bilge kişi, eyleyicilerin kafasına *kendine özgü* skolastik görüşü koyma tehlikesini; nesnesine, o nesneyi kavrama biçimine, bilgi kipine ait olan şeyi yansıtma tehlikesini taşır.

Bu episteme-merkezli hata son derece ortak bir şeydir: örneğin, okurların hepsi de dilbilgisi uzmanıymış gibi davranan Chomsky'de mevcuttur. Dilbilgisi, skolastik bakış açısının tipik bir ürünüdür. Vigotsky'den destek alarak *skhole*nin, dilin ilkel denetiminden, ikinci düzeydeki denetimine geçişi; söylem pratiği konusunda söylem-ötesine geçişi sağlayan şey olduğunu söyleyebiliriz. Skolastik yanıltıcılık, *scholastic fallacy,* söylemin kökenine söylem-ötesini, pratiğin kökenine pratik-ötesini koymaya dayanır. Chomsky'nin yaptığı; ya da Wittgenstein'ın bize kavramayı öğrettiği *kural* sözcüğünün çeşitli anlamlarıyla oynayarak Lévi-Strauss'un yaptığı budur.

Eğer, Béarn ya da Kabil'deki akrabalık üzerine araştırmamda, evlenme pratiklerini, kurallar tarafından güdülen ya da yönetilen değil de stratejiler tarafından yönlendirilen pratikler olarak düşünmek durumunda kaldıysam, bunu bir tür felsefi onur sorunu adına değil, pratikleri daha iyi açıklamak için yaptım –bunda da, az önce değindiğim Wittgenstein'ınkiler gibi kuramsal çözümlemelerin yardımı oldu. Kurallardan değil de stratejilerden söz etmek, nesneyi başka türlü oluşturmak, dolayısıyla bilgi verenleri başka türlü sorgulamak ve pratiklerini başka türlü çözümlemek demektir. Örneğin, soykütük aracılığıyla, yalnızca karı-

kocalar arasındaki akrabalık ilişkisiyle belirlenen evlilikleri kayda geçmektense, her bir evlilik için eyleyicilerin, stratejileri dahilinde, bilinçli olarak ya da bilinçdışı dikkate aldıkları –eşler arasındaki yaş farkı, iki aile arasındaki maddi ya da simgesel "varlık" farkı, vb.– tüm bilgileri –ve bunlar pek çoktur– toplamam gerekiyordu.

Ancak bakıştaki bu kökten tersinmeyi yapabilmek için, kuramsal bakış açısı üzerine kuramsal bir bakış açısını dikkate almak ve etnologun, gözlemlediği ve çözümlediği tutumlar karşısında eyleyen, eyleme girmiş olan, oyuna ve hedeflere kendisini vermiş olan bir eyleyicinin konumunda olmamasından, soykütüklerinde kayıtlı olan şu ya da bu evlilik karşısında, kızını evlendirmek ve iyi biriyle evlendirmek isteyen baba gibi olmamasından kaynaklanan tüm kuramsal ve yöntembilimsel sonuçları çıkarmak gerekir. O, tüm pratik çıkarlar ve hedefleri (bilmeden) askıya alır. Etnolog açısından bu apaçıktır: yabancı olma durumu onu oyun dışı bırakmak ve neredeyse kuramsal bir bakış açısına, gösteri dışında yer alan bir seyircinin bakış açısına yerleştirmek için yeterlidir. Toplumbilimci açısından bu aynı derecede açık değildir; yalnızca kavramak istediğinden dolayı, miras edinilmiş kültürel sermayeye göre zaman içinde eleme mekanizmalarının işleyişine "salt" bir bakışla, bir bilge kişi olarak, okul sistemine duyduğu ilgi ile aynı sisteme çocuklarının geleceğinden kaygılanan bir baba olarak davrandığındaki ilgi arasındaki farkı unutabilir. Evlilik ya da çıkar stratejisi (örneğin evliliğin sağladığı maddi ya da simgesel yararları azamileştirmekteki çıkar) kavramları, ekonomik ve kültürel sermayenin biriktirilme ya da çarçur edilme süreçlerinin, büyük ölçüde, evlilik ilişkilerinden geçtiği evrenlerde eylemde bulunan bir eyleyici olarak düşünüldüğünde, derhal akla gelecektir.

Aynı şey mitos ya da ayin için de ve bir bakıma *a fortiori* geçerlidir. Kuramsal bakış açısının özgül mantığını anlama konusunda, ancak bu bakış açısını pratik olmayan, yani pratik çıkarlar ve hedeflerin tarafsızlaştırılması üzerine kurulu bir bakış açısı olarak kuramsal eleştiriye tabi tutarsak herhangi bir şansımız olabilir. Yapısal antropolojinin, cebir

düzeyinde konumlandırdığı ayinsel eylem, gerçekte bir jimnastik ya da bir danstır (sağdan sola ya da soldan sağa dönülür, sol omuzun üzerinden ya da sağ omuzun üzerinden atılır), tutarlı, ama ancak belli bir noktaya kadar tutarlı (bunun ötesinde "pratik" olmaktan çıkacaktır) ve pratik ereklere, yani dileklerin (yaşama ya da ölme dileğinin) gerçekleştirilmesine yönelik bir pratik mantığa uyar.

Burada da kuramsal düşünümün kuramsal bakış ve pratik bakışa, dolayısıyla da bunları ayıran temel farklılığa getirdiği ters çevirme, yalnızca spekülatif değildir: kendisiyle birlikte araştırma konusundaki pratik işlemlerin derinlikli bir değişimini de getirir ve tamamen ele gelebilecek bilimsel yararlar sağlar. Örneğin, yapısalcı mantıksalcılığın devre dışı bırakınayı ya da mitos'lara ilişkin cebirin rate, anlamsız öğeleri olarak ele almayı önerebileceği kimi ayinsel pratik öğeleriyle ilgilenme durumunda kalabiliriz: bunlar, karmaşıklıklar, az-belirlenmiş ya da belirlenmemiş çokanlamlı gerçeklikler, kısmi çelişkiler ve tüm sistemde mevcut olup onun esnekliğini, açıklığını, kısacası "pratik" olmasını sağlayan, dolayısıyla da, yaşamın ya da pratiğin acilliklerine en az maliyetle (özellikle de mantıksal araştırmada) karşılık vermeye önceden yatkın olmasını sağlayan tüm bulanıklıktır.

Burada çözümlemeyi ileri götürmek ve, etnolojide olduğu gibi toplumbilimde de *scholastic fallacy*den kaynaklanan tüm *bilimsel* hataların peşine düşmek gerekir: örneğin, –soru formunun kendisi ya da, daha ötesi, kendi kendisine soru sormak üzere *doxa*nın apaçıklıklarından sıyrılma özgürlüğü ya da ayrıcalığına sahip olan soru sorucunun durumu sorgulanmadığından dolayı– bir ankette görüşülen kişilerden, kendi kendilerinin toplumbilimcisi olmalarını ("Sizce kaç tane sosyal sınıf vardır?" türünden sorularla) istemek böyle bir durumdur; daha da kötüsü, görüşülen kişilere, evet ya da hayır biçiminde yanıtlayabilecekleri ama kendi kendilerine hiç sormadıkları ve soramayacakları (yani gerçekte kendi kendilerine üretemeyecekleri), ancak yaşam koşulları tarafından toplumsal dünyaya ve kendi pratiklerine ilişkin "skolastik bir bakış açısı"nı benim-

semeye yatkın kılınmış ve konumlandırılmış oldukları takdirde sorabilecekleri (tüm siyaset kuramı soruları gibi) sorular sormaktır. Bir de, kayıt, yazı, transkript, vb. yöntemleri ya da soykütükler, şemalar, çizelgeler gibi "skolastik" durumdan ayrılamaz olduklarından dolayı, işlerlikleri dahilinde, oluşumlarının toplumsal koşullarında yer alan (zamanın, zamansal acilliğin ayraç içine alınması ya da pratik ereklerin karşılıksızlığı, tarafsızlığı gibi) önvarsayımları yeniden üreten düşünce araçlarının görünmeyen etkilerinin ortaya çıkarılması gerekir.

Kısacası, Ryle'ın kullandığı ünlü bir başlığı değiştirerek, "skolastik bakış açısı"nın içerdiklerinin tümünün bilinmemesinin insan bilimleri alanındaki en vahim hataya, bir "bilim adamını makineye sokma"ya götürdüğünü söyleyeceğim; bu, tüm toplumsal eyleyicileri bilim adamının (eylemde bulunan bilim adamının değil de pratikler üzerine akıl yürüten bilim adamının) imgesiyle görme, ya da, daha kesin olarak söylemek gerekirse, bilim adamının pratikleri açıklamak için kurması gereken modelleri eyleyicilerin bilincinde konumlandırma, bilim adamının pratikleri anlamak, açıklamak için üretmesi gereken oluşumlar pratiklerin belirleyici ilkesiymiş gibi yapma hatasıdır. Rational Action Theory yandaşlarının insan tutumlarının kökenine yerleştirdikleri akılsal hesapçı/gösterge, kimi Newton öncesi düşünürlerin gezegenlerin düzenli hareketinde müdahil olduğunu öne sürdükleri *angelus rector*, haberli pilottan –her ne kadar daha az çarpıcıysa da; bunun nedeni de herhalde, bizim "tinselci onur"umuzu okşamasıdır– daha az saçma değildir.

Böylece, "bilim adamını makineye sokmak", aşağı yukarı farksız bir biçimde (az önce örneklerini verdiğim) erekçi entelektüalizmin ya da mekanikçiliğin kucağına düşmek, ya da, en etkisizlerinde görüldüğü gibi, biriyle diğeri arasında gidip gelmek anlamına gelir. Gerçekte, vaktim olsa, doğru bir pratik kuramının, bizatihi gizledikleri ve Jacques Bouveresse'in değinmiş olduğu[4] seçeneği, yani

4. Jacques Bouveresse, "La force de la règle", Geschmack, Strategien, prak-

niyetlerin nedenler ve gerekçelerle açıklanması seçeneğini ortadan kaldırarak, bu tornistan dönüşlerden kaçınabilir. Bir tek örnek alacağım. "Soyluluk gereği" ifadesi, görünürdeki kapalılığı dahilinde, *yatkınlığın* özgül mantığını güzelce söylemiş olur: Soylunun *habitusü* tıpkı bir güç gibi ("elimde değil") onun pratiklerini ve düşüncelerini yönlendirir / yönetir, ama bunu yaparken soyluyu mekanik olarak zorlamaz; aynı zamanda da mantıksal bir gereklilik biçiminde eylemini güder ("yapacak başka bir şey yok", "başka türlü yapamam") ancak kendisini de, onun, bir kuralı uyguluyormuş ya da bir tür akılsal hesabın kararına uyuyormuş gibi hissetmesini doğuracak biçimde dayatmaz. Bu da beni şu düşünceye ulaştırıyor: kökeninde yatkınlıklar bulunan pratiklerin özgül mantığını anlamak için çıkış nedenlerine dayalı açıklama ile haklı nedenlere, gerekçelere dayalı açıklama arasındaki kalıplaşmış ayrımı terk etmek gerekir.

Evrensel olanın ayrıcalığı

Böylece, alışkın olduğumuz düşünce kipimizi, düşünmeden hayata geçirdiğimizde, nesnemizi, salt ve basit bir *yıkıma* kadar gidebilecek ve hiç farkedilmeme şansı yüksek olan temel bir değişime uğratırız. Kant'ın dediği gibi, tikelliği bizim gözümüzden kaçan tikel koşullarda üretilmiş oldukları için "evrensel düzeyde geçerlilik iddiasında" olan kavramları, tarihsel (artzamanlılık) ya da toplumsal (sınıf etnomerkezciliği) geçerlilik koşullarının ötesinde, uyguladığımızda da aynı şey olur. Duyarlılığın çıkar gütmeyen oyununun, duyumsama yetisinin salt kullanımının, kısacası duyarlılığın aşkın olduğu söylenen kullanımının –bunu Kant'tan ve dostumuz Jules Vuillemin'den daha Kant'çı olma amacıyla söylüyorum– *tarihsel ve toplumsal olabilirlik koşulları* gerektirdiğini ve estetik zevkin, "her insan tarafından duyulabilmesi gereken" bu salt zevkin, "salt" yatkınlığın kalıcı bir biçimde oluşabileceği koşullara ulaşabilenlerin ayrıcalığı olduğunu görmemek mümkün müdür?

---

tiker Sinn kolokyumunda sunduğu tebliğ (Berlin, Frei Universität, 23-24 Ekim 1989).

Örneğin, "popüler estetik"ten söz ettiğimizde, ya da, tüm gücümüzle, umurunda bile olmayan halka ille de bir "popüler kültür" yakıştırmak istediğimizde yaptığımız nedir? Salt estetik bir yargı taşıdığımızda devreye soktuğumuz pratik çıkarların *epoche*sini toplumsal koşullarının *epoche'*sini yapmayı unuttuğumuzdan dolayı, gayet salt ve basit bir biçimde içinde konumlandığımız tikel örneği evrenselleştiriyor ya da, daha kaba konuşmamız gerekirse, tamamen bilinçdışı ve *kuramsal* bir biçimde, tüm insanlara (özellikle de, Jules Vuillemin'in değindiği biçimde, tıpkı bizim gibi güzel bir manzaranın keyfine varabilecek ihtiyar köylüye ya da kimi estetlerin büyülendikleri rap müzik yaratıcılarına) salt estetik bakış açısının koşulu olan toplumsal ve ekonomik ayrıcalığı tanımış oluyoruz.

Bizim evrensel olarak değerlendirdiğimiz –hukuk, bilim, sanat, ahlak, din, vb.– insan yapıtlarının çoğu, hiç de evrensel olmayan skolastik bakış açısından ve onu olabilir kılan ekonomik ve toplumsal koşullardan ayrı tutulamaz. O çok tikel olan ve ortak yönleri evrenselin tekeli için mücadele etme ve böylece az-çok, her an evrensel, hatta ebedi olarak görülen gerçekler ve değerleri ilerletmeye katkıda bulunma *ayrıcalığına* sahip eyleyicilerin içine girdikleri toplumsal evrenlerde, yani kültürel üretim alanlarında (hukuksal alan, bilimsel alan, sanatsal alan, felsefi alan, vb.) ortaya çıkarlar.

Kant'ın estetiğinin doğru olduğunu kabul etmeye hazırım, ama ancak *skhole*nin ürünü olan tüm erkek ve kadınların estetik deneyiminin fenomenolojisi adına kabul edebilirim. Bu da, Kant'ın bize kesin bir betimlemesini yaptığı güzel olanın deneyiminin, Kant'ın bilmediği ekonomik ve toplumsal olabilirlik koşullarının bulunduğunu ve Kant'ın çözümlemesini sunduğu antropolojik olabilirliğin, ancak bu ekonomik ve toplumsal koşullar evrensel olarak dağılmış olduğunda *gerçekten* evrensel olabileceğini söylemek anlamına gelir. Dolayısıyla, bu evrensel (ve kuramsal olan) olabilirliğin gerçekten evrenselleşmesinin koşulu, ekonomik ve toplumsal koşulların, *skhole*nin birkaç kişi tarafından tekelleştirilmesiyle bu *happy few'*ya evrensel olanın tekelini sunan *skhole*nin gerçekten evrenselleşmesidir.

Çiviyi çakmak için ve biraz ağır görünme tehlikesini göze alarak –ama bu konularda hafif olmak öyle kolay ki...– toplumbilimin yola çıkış noktası olan *datum*un, güzelliği anlama yönündeki evrensel yetenek değil, kimi güzel olarak kutsanan nesneler karşısında, estetik yatkınlık ve uzmanlıktan yoksun olanların duyduğu anlamama ya da kayıtsızlık duygusu olduğunu söyleyeceğim. Ve evrensel geçerlilik iddiasındaki bu yargının toplumsal olabilirlik koşulları onu, aynı zamanda da Kant'çı çözümlemeyi, evrensellik iddialarını sınırlandırmaya götürür: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin, kimi tarihsel toplumlarda kimi kültürlü adamların yaşadığı deneyimin (bu deneyimin doğuşu çok kesin bir biçimde betimlenebilir) fenomenolojik çözümlemesi olarak sınırlı bir geçerliliği olduğu kabul edilebilir. Ancak (kendi olabilirliğinin toplumsal koşullarını, yani sonuna kadar Kant'çı olmak gerekirse, kendi *sınırlarını* bilmezlikten gelerek) yaptığı *tikel örneğin bilinçdışı bir biçimde evrenselleştirilmesinin,* olabilir her "estetik" deneyimin *evrensel normu* olarak sanat yapıtının (ya da "doğal olarak güzel" fikriyle dünyanın) tikel bir deneyimini oluşturma sonucunu, dolayısıyla da, tikel bir deneyim biçimini ve buradan hareketle ona ulaşma ayrıcalığı bulunan kişileri zımni olarak *meşrulaştırma* sonucunu doğurur.

Salt estetik deneyim konusunda doğru olan, tıpkı karmaşık mantıksal akıl yürütme yeteneği ya da tamamen kesin bir ahlaksal edimde bulunma yeteneği gibi, istersek pekâlâ (potansiyel biçimde) evrensel olarak düşünebileceğimiz tüm antropolojik olabilirlikler için de doğrudur. Halbuki, bu yetenekler ya da yeğinlikler birkaç kişinin ayrıcalığındadır çünkü bu antropolojik gizilgüçler tam olarak ancak belli ekonomik ve toplumsal koşullarda gelişebilirler; buna karşılık, ters yönde, bunların tamamen iptal olduğu, güdük kaldığı ekonomik ve toplumsal koşullar da vardır.

Bu da, aynı zamanda hem, özellikle de ABD'deki ya da başka yerlerdeki proleterlere ya da alt-proleterlere verili olan insanlık dışı yaşam koşullarını sözceleyip (ya da mahkûm edip), hem de insani gizilgüçlerin, hele de bizim açıkça ya da zımni olarak "kültür" ya da "estetik" gibisinden kavram-

ların içine yerleştirdiğimiz karşılıksız ve çıkar gütmeyen ilgisiz yatkınlıkların tamamen gerçekleştirilebileceği koşullarda konumlananlara saygı gösteremeyeceğimiz anlamına gelir. Saygıdeğer *rehabilite etme* kaygısı (çok uzun zaman önce, halk sınıflarının ürettikleri fotoğrafların zımni ilkelere uyduğu, yani kendi varlık nedenlerinin, kendilerine özgü gerekliliklerin olduğunu –bu estetikten söz etmemize olanak vermez– göstermeye çalıştığımda, kuşkusuz bana esin veren bir tutumdu) kendiliğinden bir anlama garantisi değildir hatta ereğini tamamen ıskalayabilir. Örneğin Labov'un zenci gettolarında kullanılan dilin, Harvard öğrencilerinin bilgece üstü kapalı hale getirilmiş söylemleri kadar ince tanrıbilimsel gerçekler taşıyabileceğini, ama buna karşılık getto dilindeki en çarpıcı dilsel icatların okul pazarında ve aynı cinsten tüm toplumsal durumlarda tamamen değerden yoksun kaldığını göstermeye çalışmasını gayet iyi anlayabiliyorum.

Ancak, halka saygı duymanın, aslında gayet rahatlatıcı biçimleri olduğunu sanıyorum; bunlar, yoksunluğu seçmeci tercih ya da nihai gerçekleşmeye dönüştürerek, halkı olduğu şeyin içine kapatma ya da *batırmakla* aynı anlama gelir. Tarihsel paradigması *Proletkült* olan popüler kültür inancı, tıpkı popüler pratikleri barbarlığa indirgeyen sınıf ırkçılığı gibi bir özselcilik biçimidir –çoğu zaman da o ırkçılığın, yapay bir biçimde köktenci, *tersine çevrilmesi*dir: gerçekten de, şeyleri olduğu durumda, yani birilerini gerçekten kültürlü, işlenmiş ve kendi sorgulamasını bile yapabilecek kültürleriyle, diğerlerini de kesin ve sanal olarak rehabilite edilmiş kültürleriyle başbaşa bırakarak, gösterişli sapkınlığın, *radical chic*'in yararlarını sağlamış olur. Popüler estetikçilik de, *scholastic bias*'in [skolastik sapma], sonuçlarından, hiç şüphesiz en beklenmedik sonuçlarından biridir, çünkü yaptığı skolastik bakış açısının zımni bir biçimde evrenselleştirilmesidir, ama bunu o bakış açısının koşullarının evrenselleştirilmesi yönünde hiçbir istenç göstermeden yapar.

Böylece, şunu kabul etmek gerekir ki, eğer her şey, dünyaya ilişkin kimi temel yatkınlıkların, gerçeğin (estetik, bilimsel, vb.) oluşumunun, *worldmaking*in kimi ilk biçimlerinin evrensel antropolojik olabilirlikler oluşturduğunu

düşünmemizi zorunlu kılıyorsa da, bu gizilgüçler ancak kimi koşullarda gerçekleşirler ve bu koşullar, en başta da zorunluluk ve acilliğe uzaklık olarak *skhole*, özellikle de okul *skhole*si ve onun korunmasını ve aktarımını sağladığı tüm önceden gelen *skhole*nin birikmiş ürünü, Tobriand adalarından günümüzün en ileri toplumlarına ve bilfiil o toplumlar içinde, toplumsal uzamdaki konumlara göre son derece eşitliksiz bir biçimde dağılmıştır. Bunlar çok basit ama temel şeylerdir; bunları, hele de skolastik konumdayken, yani ortak ayrıcalıklarının içine kazınmış önvarsayımları unutarak birleşmeye hazır insanlar nezdinde anımsatmak yararsız değildir. Bu basit bir saptamadır ve bizi yine basit bir etik ve siyasal programa götürür: statu quo'yu kutsayan iki özcülük biçimi olan popülizm ve muhafazakârlık seçeneğinden, ancak evrensel olana ulaşma koşullarını evrenselleştirmeye çalışarak kurtulabiliriz.

Mantıksal zorunluluk ve toplumsal zorlama

Ama, en azından açık ve sade olma gibi bir erdeme sahip bir tür slogana somut ve kesin bir içerik kazandırmak ve popülist aldatmacalara karşı dikkatleri çekmek için, evrenselin içinde doğduğu bu tamamen tikel ve benim alanlar olarak adlandırdığım, toplumsal dünyaların ortaya çıkışının ve özgül yapısının çözümlenmesini yeniden devreye sokmak gerekir. Ben, gerçekten de, aklın toplumsal bir tarihi olduğunu, bunun aklın gelişiminin toplumsal koşullarının yavaş yavaş içinde kurulduğu o mikrokozmosların tarihiyle bir arada geliştiğini düşünüyorum. Akıl, tepeden tırnağa tarihseldir. Ama bu da, onun tarihe bağlı olduğu anlamına gelmez. Aklın tarihi, olabilirlik koşulları *skhole*, temelleri ise, özellikle de ekonomik zorunluluk ve acillik karşısındaki skolastik mesafe olduğundan dolayı, kimi antropolojik gizilgüçlerin gelişimi için elzem olan tikel bir toplumsal mübadele, rekabet, hatta mücadele biçiminin gelişimine uygun koşulları sunan o tikel toplumsal evrenlerin ortaya çıkışının tekil tarihidir.

Kavranması için, eğer bu evrenler aklın gelişimine uygun zemin sağlıyorsa, bunun nedeni, burada geçerli

olmak için haklı, açıklayıcı nedenlerin geçerli olması; burada utku kazanmak için gerekçelerin, tanıtlamaların, değilleme-lerin utku kazanması gerekir, diyeceğim. Kant'ın sözünü ettiği "patolojik gerekçeler", burada kabul görmek için mantıksal, yani simgesel olarak etkili gerekçelere dönüşmek zorundadırlar. Kimi yönlerden, yani iktidarları, tekelleri, çıkarları, bencillikleri, çatışmaları, vb. ile diğer dünyalar gibi olan bu toplumsal evrenler, başka yönlerden çok farklı, müstesna, hatta neredeyse mucizevidirler: gerçekten de, rekabet mücadelelerinde zımni ya da açıkça dayatılan kurallar, burada öyledir ki, en "patolojik" itkiler toplumsal biçimler ve biçimselciliklere ayak uydurmak, özellikle de tartışma, karşı karşıya gelme konusunda, düzenlenmiş usul ve yöntemlere uymak, tarihin her anında, akıl'dan anlaşılan şeye uygun yasalara itaat etmek zorundadır.

Bilimsel alan, olağan dünyanın en katı baskılarının askıya alındığı o skolastik evren, yeni bir gereklilik ya da dayatma biçiminin, ya da özgül bir yasallığın ortaya çıktığı yerdir. Eigengesetzlichkeit: Jacques Bouveresse'in, bu sabah, özgüllüğünü göstermeye çalıştığı mantıksal zorlamalar, burada toplumsal zorlamalara dönüşür (tersi de geçerlidir): Bilimsel sitenin disiplinlerinde edinilen eğilimler biçiminde beyinlere kazınmış olduklarından, tartışma, karşı çıkma, düzenli diyalog usulleri biçiminde, özellikle de çok özel türden bir pazar gibi (çünkü burada, neredeyse, her üreticinin müşterilerinin kendi rakipleri, yani en acımasız yargıçları olduğu söylenebilir) işleyen bir alanın bireysel üretimlere uyguladığı olumlu ya da olumsuz yaptırımlar biçimindeki kurumlar şeklinde bilimsel alanın nesnelliğine kazınmışlardır.

Bu da, görececiliğin elinden kurtulmak için, aklın evrensel yapılarını, aşkın yanılsamanın yenilenmiş bir biçimiyle, artık bilince değil de dile kaydedilmesinin gerekmediği anlamına gelir. Jürgen Habermas, toplum bilimlerinin kendilerini adamış gibi göründükleri tarihselci döngüden çıkmanın bir yolunu toplum bilimlerinde arama (özellikle de Grice ilkelerinde) çabasını yarı yolda bırakıyor. Bilgelik alanlarında üretilen (matematik, sanatsal, vb.) yapıt-

ların aşkınlığını, alanın kendi ürettiği ve talep ettiği ("Buraya .... olmayan hiç kimse girmesin") eğilimlerle donatılmış herkese uyğguladığı dayatma ya da hatta iç veya dış sansür deneyimi aracılığıyla açıklamak için, Bir tarih "ötesi"ne değinmenin ya da farklı biçimlerde tüm alanlarda karşımıza çıkan Platon'cu yanılsamaya boyun eğmenin hiç gereği yoktur. Tarihselci indirgemeyi sonuna kadar götürerek, aklın kökenini, insanın bir "yeti"sinde, yani bir doğada değil, eyleyicilerin, evrensel olan adına, evrensel olanın tekelini ellerine geçirmek için mücadele ettikleri o tekil toplumsal mikrokozmoslarının kendi tarihinde aramak gerekir.

Kültürel üretim alanlarının işlerliğinin gerçekçi bir çözümlemesi, bir görececiliğe götürmek şöyle dursun, bizi karşı- akılcı ve karşı-bilimsel nihilizm ve akılsal diyalog ahlakçılığı seçeneğini aşıp aklın gerçek bir Realpolitik'ini önermeye davet eder. Gerçekten de, eğer mucizeye inanmıyorsak, aklın ilerlemesini ancak akılsal bir biçimde aklın kullanımının toplumsal koşullarının savunulmasına yönelik bir siyasal eylemden, tüm kültür üreticilerinin, sürekli ve alçakgönüllü müdahalelerle, entelektüel etkinliğin kurumsal temellerini savunma amaçlı bir seferberliğinden geleceğini düşünüyorum. Aklın tarihsel köklerini unutarak, aklın davalarını ileri götürmek için yalnızca aklın gücüne ve akılsal vaaza güvenen ve aklı, özgürlüğü, onların tarih içinde gerçekleşmelerinin koşulu olan tam anlamıyla siyasal araçlarla donatmak için siyasal mücadeleye çağrıda bulunmayan her tür insan tinini geliştirme tasarısının, hâlâ skolastik yanılsamanın tutsağıdır.

(Boş sayfa)

Ahlakın çelişkili bir temeli

(Boş sayfa)

Ahlak üzerine bir düşünümün şöyle bir çıkış noktası olabilir: Eyleyicilerin evrensel bir kurala (edim ya da niyet düzeyinde) uygunluğun görünümlerini üretmelerine - pratikleri kuralla çelişki içinde olduğunda ya da kaynağı bir kurala salt itaat olmadığında bile- yol açan gidimli-ötesi ya da pratik-ötesi ikinci dereceden stratejiler vardır[1]. Kişinin, özellikle de "biçimler koyarak" yani kuralı gerilemeyi kapsadığında bile kabul ettiğini dışavurarak, "kendini kurala sokması"nı sağlayan bu stratejiler grubun temel yasasının, kurala değilse bile (Kabiller "Her kuralın bir kapısı vardır"; Marcel Mauss ise "Tabular ihlal edilmek için yaratılmıştır" demekten hoşlanırlar) en azından insanın kuralı kabul ettiğini dışa vurmasını talep eden temel yasaya saygı gösterilmesini isteyen temel yasanın kabulünü içerir. Bir anlamda, yani grubun bakış açısından hareketle, "saygılı yalanlar", "saygılı ikiyüzlülükler"den daha saygılı bir edim yoktur: Hiç kimseyi kandırmayan bu kandırmacalar, gruplar tarafından böylesine kolaylıkla kabulleniliyorsa, bunun nedeni grubun kuralına, yani grubun varoluşunu oluşturan evrensel (çünkü grubun her bir üyesine uygulanabilir) ve biçimsel, ilkeye karşı dile getirilmeyen bir saygı içermeleridir. Eyleyicilerin grubun resmi inancına sundukları derin saygıyı ifade etmelerini sağlayan resmileştirme stratejileri (Kabil bir babanın, "utancı ört-bas etme" kaygısıyla dayatılan bir akraba evliliğinin evlilik kuralına katıksız bir saygıdan kaynaklandığını belirtmesi ya da bir Danıştay

---

1. Bu metin, Mayıs 1991'de Locarno'daki "From the Twillight of Probability" adlı kolokyumda sunulan tebliğin yazıya aktarılmış biçimidir. Bkz. "Towards a Policy of Morality in Politics"; W.R. Shea ve A.Spadafora (yay. haz.) From The Twilight of Probability, Canton, Mass., Science History Publications, 1992, içinde s.146- 151..

yargıcının tamamen koşullara bağlı değerelendirmelerin esinlendirdiği ya da dayattığı bir kararı salt hukuk ilkelerinden çıkarsarmış gibi yapması) gruba, her şeyin ötesinde talep ettiği şeyi yani gruba ve o grubun hem kendi kendisine, hem de başkalarına sunmak istediği ben tasarımına duyulan derin saygının kamuya ilanını sağlayan evrenselleştirme stratejileridir.

Grubun kendine ilişkin olarak oluşturduğu (zihinsel) tasarım ancak edimcilerin, sadece kurmaca düzeyinde bile olsa, en azından grubun ideal doğrusuna uygunluğu, doğruluk idealini üretmekte ve yeniden üretmekte yararlandıkları kesintisiz (tiyatrosal) tasarım çalışması dahilinde ve bu çalışma aracılığıyla süregider. Bu çalışma, grubu dile getirmeleri varsayıldığından kamu yaşamlarında, hatta özel yaşamlarında, kolektif ideale karşı saygıda kusur etme hakları herkesten daha az olan kişilere (sözcüler, resmi kişilikler) kendini iyice özel bir ivecenlikle dayatır. Gruplar ancak kendilerini kamu nezdinde kabul ettiklerinin tezahürünü gösterenleri kabul ederler. Ve siyasal skandal yaptırımı, ihanet eden, gruba, kendisinin grup tarafından kabul edilmesini sağlayan şeyi vermeyen sözcüyü kaçınılmaz olarak cezalandırır.

Böylece gruplar, gerçekte, ya da en azından niyet düzeyinde evrensel yani erdeme uygun olarak kabul ettikleri tutumları evrensel olarak ödüllendirirler; ve gerçek, hatta kurmaca saygılara, çıkar gütmeme yönündeki ideale, ben'in biz'e bağımlı kılınmasına, ve tam da etik düzene geçişi tanımlayan tikel çıkarın genel çıkara feda edilmesine pek özel bir ayrıcalık tanırlar. Dolayısıyla, kişinin evrensele boyun eğmesi, erdemin (en azından) görünümlerini sunmasında, dışsal olarak resmi bir kurala uymasında çıkarının bulunduğu evrensel bir antropoloji yasası olarak kabul edilebilir. Bir başka deyişle, resmi kuralın evrensel düzeyde kabulü, kurala duyulan, biçimsel ya da kurmaca bile olsa saygı, kuralsallık (kurala uymak her zaman için daha kolay ve daha rahattır) ya da "kurala uyma" (bürokrasinin, kimi zaman, örneğin "bir durumu kurala uydurmak"tan söz ettiğinde dile getirdiği gibi) yararları sağlar.

Bunun sonucu (Platon'un gözdesi olan koinon ve koinonein'in kabulünün kanıtlanması olarak) evrenselleştirme/evrenselleşme, evrensel meşrulaştırma stratejisidir. Kurala uyan, kendisini, grubun sınırları dahilinde evrensel olarak onaylandığından dolayı ortak ve evrensel bir normun bir kamu edimi dahilinde ve aracılığıyla kabulü sayesinde grubun yanında yer almakla, grubu da yanına almış olur. Olabilecek her eyleyici, herhangi bir evrensel X için geçerli olan grup bakış açısını tutumuna örnek almayı kabul ettiğini ilan eder. Öznel keyfiliğin (istediğim için, keyfim öyle istediği için) belirtilmesinin karşıtı olarak, kuralın evrenselliğine gönderide bulunmak, evrensel biçimlendirmeye, resmi formüle, genel kurala dökmeye bağlı olan gizil bir simgesel yükselişi temsil eder.

Ancak erdemde bir çıkarın ve toplumsal erdem idealine uygunlukta bir yararın var olması evrensel olarak kabul edilmiştir ve "haklı davalar"ın gösterişli (ve az ya da çok ikiyüzlüce) savunusuna, ışık saçmaya, erdemin teşhirinin tüm biçimlerine karşı dikkatli olunmasını önermeyen hiçbir gelenek yoktur. Evrenselleştirme en mükemmel meşrulaştırma stratejisi olduğundan, kişi, her zaman biçimsel olarak evrensel bir tutumun, grubun desteği ya da onayını sağlama yönünde gösterilen bir çabanın ürünü olmasından şüphe duyma hakkına sahiptir; grubun destek ya da onayını sağlama çabasının çıkış nedeni de insanın kendilerini evrensel olarak sunan (koinon, ortak kanı, kendini, gerek etik, pratik -bencil olanın karşıtı anlamında- gerekse kuramsal, bilgisel - öznel ve kısmi olanın karşıtı olarak- anlamda doğru olarak dayattığından dolayı) tüm tercihlerin temeli olan koinon'un, ortak kanı'nın temsil ettiği simgesel gücü kendine mal etmeye çalışması olabilir. Ve bu, hiçbir alanda, simgesel gücün tekelini, hukuku, doğruyu, iyiyi ve evrensel diye bilinen tüm değerleri söyleme hakkını elde etmek için verilen siyasal mücadelede olduğu kadar doğru olamaz; çünkü o mücadelede, tam da, evrenselliğe gönderide bulunmak en mükemmel silahtır.

Ancak çıkar gütmemenin sunduğu çıkarın toplumbilimsel çözümlemesinin yaratabileceği büyü bozumu, bizi,

kaçınılmaz olarak, yalnızca evrenselliğin elde edilmesine dikkat edip, evrensellikten gelecek çıkar ve evrenselliğin kârının tartışılmaz bir biçimde, evrenselliğe doğru ilerlemenin en emin itici gücü olduğunu bilmeyen bir salt niyet ahlakçılığına götürmez. Atasözünde belirtildiği gibi "ikiyüzlülük, erdemsizliğin erdeme bir saygı sunuşudur" dendiğinde, dikkatimizi, ister, olumsuz ve evrensel düzeyde damgalı olan ikiyüzlülüğe, ister, daha gerçekçi bir biçimde olumlu ve evrensel düzeyde kabul gören "erdeme saygı"ya çevirebiliriz. Şüphenin eleştirisinin bizatihi evrenselliğin kârlarına bir katılım yöntemini oluşturduğunu nasıl bilmezlikten gelebiliriz? Her halükârda, görünürdeki nihilizminin ardında, gerçekte evrenselleştirme stratejilerinin, bencil, çıkarcı, ya da kısmi, öznel mantığını sözcelemek ya da ifşa etmek için, en azından zımnen değinmesi gereken evrensel, mantıksal ya da etik ilkelerin kabulünü gizlediğini görmemek mümkün mü? İnsanın Aristoteles'çi tanımının karşıtı olarak, insanların akıldışı oldukları olgusunun, ancak kendilerine akılcı normların uygulanması anlamlı ve akıllıca olarak düşünüldüğü takdirde sunulabileceği gözlenmiştir. Aynı biçimde, örneğin Hegel'ci devlet bürokrasisi modeli, devlete hizmet verenlerin evrensele hizmet verme görünümü altında, kendi özel çıkarlarına, ancak bürokrasinin, iddia ettiği gibi evrenselliğe hizmet edebileceği, dolayısıyla da akıl ve ahlakın ölçüt ve eleştirilerinin ona meşru bir biçimde uygulanabileceği zımni olarak kabul edildiğinde, hizmet ettiklerini bilmezden gelmekle suçlanamaz.

Kant'ın pek gözde evrenselleştirilebilme sınavı, etik niyetlerin mantıksal eleştirisinin , evrensel stratejisidir (başkalarının yalnızca falanca özelliğe, örneğin kara derili olma özelliğine, sahip olduklarından dolayı kötü muamele görebileceğini iddia eden bir kişi, aynı muameleyi kendisinin kara derili olmuş olsa kabul etmeye elverişli olup olmayacağı konusunda sorgulanabilir). Siyasette ahlak ya da siyasetin ahlaksallaştırılması sorusunu toplumbilimsel olarak gerçekçi terimlerle, sormak, çok pratik olarak siyasal pratiklerin, sürekli bir evrenselleştirilebilirlik sınavına tabi

tutulabilmesi için doldurulması gereken koşullar üzerine kendi kendini sorgulamak demektir: Bu da, bizatihi siyasal alanın işleyişinin bu alana tam istihdam durumuyla dahil olan eyleyicilere, gerçek evrenselleştirme stratejilerine zorlanabilmeleri için baskı ve denetimleri dayatması için gereken koşullardır. Görüldüğü üzere, bu durumda söz konusu olan, tıpkı Machiavelli'nin ideal cumhuriyetinde olduğu gibi, içinde eyleyicilerin erdemle, çıkar gütmemeyle, kamu hizmeti ve ortak iyilikle bir çıkar bağının olduğu toplumsal evrenlerin kurulmasıdır.

Siyasal ahlak gökten zembille inemez; insan doğasının alnına yazılı değildir. Ancak Akıl ve Ahlak'a ilişkin bir Realpolitik, tüm eyleyicilerin ve bunların edimlerinin pratik olarak bizatihi alanın mantığında oluşmuş, bir tür evrenselleşebilirlik sınavına -en azından eleştiri yoluyla- tabi olacağı evrenlerin kuruluşunu kolaylaştırmaya katkıda bulunabilir : Etik eleştiriye siyasal güç katarak, bizatihi işleyişleriyle en evrensel nitelikli mantıksal ve etik elverişliliklerle donanmış eyleyicileri özendirme gücüne sahip siyasal alanların ortaya çıkmasına destek olabilecek olandan daha gerçekçi bir siyaset olamaz, en azından entelektüeller için.

Kısacası, ahlak, özel olarak da siyasette, ancak bir ahlak siyasetinin kurumsal yöntemleri yaratılmaya çalışılırsa oluşabilme şansına sahip olabilir. Resmiyetin resmi doğrusu, kamu hizmeti ve ortak iyiliğe fedakârlıkta bulunma inancı, her yerde kokuşmuşluğu, arrivizmi, kayırmacılığı, ya da, en iyi durumda kamu malına hizmet etmekteki özel çıkarı keşfeden şüphe eleştirisine karşı direnemez. Austin'in, şöylece "meşru bir yalan-dolan" adını verdiği şeye kendilerini adamış olan kamu adamları, toplumsal olarak meşru ve kendilerini kamu adamı olarak görmeye, dolayısıyla da kamuya ve kamunun iyiliğine adamış hizmetkârlar olarak düşünme ve sunmaya özendirilen özel [burada "özel" kamusal karşıtı olarak kullanılmaktadır.] insanlardır. Bir ahlak siyaseti bu olguyu dikkate almamazlık edemez: Bunu, bir yandan, resmi insanları kendi oyunlarında, yani resmi görevlerinin resmi tanımının tuzağında yakalamaya çalışarak yapar. Öte yandan ve özellikle de resmi olanla yarı-

resmi olan arasındaki, siyasal yaşamın sahnesiyle kulisi arasındaki mesafeyi gözlerden saklama çabasının maliyetini yükseltmeye çalışarak... Bu açımlama, büyü bozma ve efsaneviliğini bozma çalışmasının hiçbir büyü bozucu yanı yoktur.: Gerçekte, kendisini, ancak resmi olarak vaaz edilen normların, yani, eşitlik, kardeşlik, özellikle de, içtenlik, çıkar gütmeme, özgecilik, kısacası medeni erdemi tanımlayan her şeyle çelişki içindeki bir gerçekliğin açımlanmasının eleştirel etkinliğinin kökenindeki değerler adına geliştirebilir. Ve bu çalışmayla yükümlü kişilerin - skandal avındaki gazeteciler, evrensel davaları ele almaya hazır entelektüeller, hukuka saygıyı savunma ve yaygınlaştırmaya yürekten bağlı hukukçular, toplumbilimci gibi saklı olanı açımlamaya baş koymuş araştırmacılar-kendilerinin medeni erdemin oluşturulma-koşullarını yaratmaya, ancak her birinin alanının kendisine, *libido virtutis*'inin kökenindeki evrensellik kârlarını sağladığı takdirde katkıda bulunmasında da umutsuz bir durum yoktur -ya da ancak "güzel vicdanlar" açısından vardır.

Terimce

alt-katman ya da **dayanak** [subtrat]: Bir başka varlığa dayanak oluşturan, onun varolmasını sağlayan şey. Yerbilimde bir katmanın üstüne oturduğu şey.

bağıntı [relation]: Doğal, toplumsal ve bilinçsel olgular ya da varlıklar arasındaki karşılıklı bağlılık. Görelik, görecelik anlamlarını da içerir. Türkçede **ilişki** terimiyle de karşılanmakla birlikte, bu terimin Fransızcadaki "rapport" karşılığıyla karıştırılmaması için "bağıntı" karşılığı tercih edilmiştir.

ben ya da **ego** [moi]: Bireyin öznel bütünlüğü, bilinçli bireyin kendini diğerlerinden ayırt etmesini sağlayan bütünlük. Freud'un öğretisinde insanın ruhsal bütünlüğünü oluşturan üç kerteden biri. Psikolojide bilinçle özdeş olarak görülür.

bilgisel ya da **bilişsel** [cognitif]: Silme edimine, bu edimle ulaşılan şeye ilişkin, bilgiye ilişkin. Bilginin alanına giren, bilgiyle bağlantılı olan.

dolayım [médiation]: Bir şeyin bir başka şeyin aracılığıyla tanımlanması. Aracının, iletişimi, anlaşma ya da kavramayı kolaylaştıran bir eylemi.

doxa ya da **kananat, kanı** [doxa]: Yunanca kanı, kanaat, görüş anlamını taşıyan bu görüş, felsefede, özellikle Husserl'in fenomenolojisinde yönelimsel [intentionnel] edimlerde devreye giren ve yönelimi dönüştüren inanç etkeni anlamını taşır. Bu kökenden türetilen **doksolojik** sıfatının yanısıra, Bourdieu kamuoyu araştırma şirketlerini belirtmek için "doxosophe" [kanaatçi] terimini de üretir ve kullanır.

dönüşlülük [réflexivité]: Fransızcada "yansıma", "yansıyarak geri dönme" anlamlarını taşıyan, ancak bunun yanısıra düşüncenin yansıyarak geri dönmesini belirten "düşünüm"ü [reflexion] de içeren bu sözcüğü dilimize aktarmanın zorluğu karşısında bir dilbilim terimi olan "dönüşlülük"ü kullanmayı tercih ediyoruz.

elverişlilik ya da **yatkınlık** [disposition]: Bir şeye, durum, davranış ya da kanaate yatkın olma, elverişli ortam sunma. Bu sözcüğün Fransızcadaki çokanlamlılığından [elverişlilik, yatkınlıkla birlikte, düzen, tertip, önlem, hazırlık, eğilim, durum, konu] gelen zenginliği Türkçeye aktarmak mümkün olmadığından, bağlamındaki anlamıyla kısıtlı bu terim tercih edilmiştir.

eyleyici [agent]: Eyleyen, bir eylemde bulunan ya da bir görevle yükümlü olan. Eski Türkçede "âmil"le karşılayabileceğimiz bu terim, eylem kuramları ve istenççilikle birlikte **edimci** yani "acteur", "fail" kavramlarıyla yakınlaşmıştır.

gölge-görüngü ya da **gölge-olay** [éphiphénomène]: Bir görüngüye/olaya eklenmekle birlikte, onu etkilemeyen görüngü/olay; yan olay.

habitus [habitus]: Kökeni Aristoteles'e dayanan, Durkheim ve Weber tarafından kullanıldıktan sonra Bourdieu'nün eylem toplumbiliminin merkez kavramlarından birine dönüşen bu terim, kişinin ya da kişiler kümesinin geçmiş deneyimlerinin içinde bütünleştiği kalıcı yatkınlıklar/elverişlilikler bütününü bütününü belirtir. Bourdieu'de, özellikle de bir sınıfın ya da topluluğun habitus'ü, düşünme ve eyleme konusunda kendiliğindenlik ve özgürlüğe sahip olduğuna ilişkin bir yanılsamadır; gerçekte bu özgürlük nesnel düzenliliklere uygun olarak vardır, çünkü bizatihi habitus, "o düzenlilikler tarafından nesnel biçimde tanımlanan koşullar dahilinde ve aracılığıyla yaratılır". Habitus konusunda daha ayrıntılı bilgiler bizzat Bourdieu tarafından kaleme alınmış ve bu kitapta yer alan yazıların birkaçında yeterince aktarılmıştır.

katıştırma [incorporation]: Bir şeyin diğeriyle yekvücut olmasını sağlama. Psikanalizde, öznenin bir şeyi, hem haz almayı, hem onu imha etmeyi, hem de koruyarak niteliklerini özümsemeyi, kendi içine sokmayı, katmayı amaçlayarak geliştirdiği süreç. Metinde daha çok birinci anlamda kullanılmakla birlikte, yer yer psikanalitik anlamına da çağrışımlar vardır.

konum [position]: Bir nesnenin, kişinin, varlığın bir yerdeki durumu ya da duruş biçimi; durum, yer, vaziyet. Bourdieu, çalışmalarına temel oluşturan kavramlar arasında Fransız dilinin [aslen bu dilin kaynak aldığı Latincenin] inceliklerini kullanarak sözcük oyunları yapmaktadır. Buna örnek oluşturan terimlerden biri de "position"dur. **Disposition** [elverişlilik/yatkınlık] - **position** [konum] - **prise de position** [tavır alma] kavramları arasındaki bu ilişkiyi Türkçede karşılamak ne yazık ki mümkün değildir.

potlaç [potlatch]: Amerikan yerli dilinde "vermek" anlamını taşıyan bu sözcük, Kuzey Amerika'da dinsel, hukuksal, sanatsal yaşama egemen olan bir uygulamayı belirtir. Potlaç, doğum, evlenme gibi olayların yanısıra, yapılan bir haksızlıktan ötürü özür dileme gibi durumlarda da verilen bir şey, bir hediyedir. Potlaç veren statüsünü geliştirir. Her potlaç alan iki katını verir ve böylece hem bir saygınlık yarışı, hem de bireyler ya da gruplar arası ilişkileri yaratan bir mübadeleler zinciri ortaya çıkar.

sesbirim ya da **fonem** [phonème]: Bir dilde diğer seslerle kurduğu ilişki yönünden belirlenen, ayırıcı özelliğe sahip öğe.

tarih-aşırı [transhistorique]: "Tarihsel" terimine Latince "trans" önekinin ulanmasıyla oluşan terim. "Trans", "ötesi", "aşırı" anlamını taşır ve geçişi, değişimi belirtir. Tarih-aşırı da bu bağlamda, tarihsel çerçeveyi aşan, tarihten geçerek öteye giden anlamında kullanılmaktadır.

tarihdışı [anhistorique]: Tarihsel olarak nitelenemeyen, tarihsellik sahibi olmayan, tarihten soyutlanabilen.

tavır alma [prise de position]: Herhangi bir olay karşısında ya da bir konuda belli bir tavrı, tutumu benimseme, ona göre konumlanma. Terimin önemi yoğun ses ve köken benzerliği olan kavramlarla arasında kurduğu çağrışımdan geliyor. Bkz. **konum**.

yaderklik [hétéronomie]: Yunanca "heteros" ve "nomos"tan gelir; öteki'nin yasası, kuralı anlamında. Kendi yasalarını, kurallarını koyamayıp, dış otoritelerin koyduğu yasalara, kurallara boyun eğemen kişi ve toplulukların içinde bulundukları durum. Özerklik karşıtı.

yapay-olgu ya da **yapay-olay** [artéfact]: Doğanın yaptığının karşıtı olarak insan emeğinin ürününü belirtmek üzere, başlangıçta arkeolojide kullanılan terim. Toplumbilimde, Bourdieu bu terimi, bizatihi yöntem ya da gözlem tarafından denetlenemeyen bir yan/ikincil nedenin ortaya çıkardığı –gözlemcinin de her zaman ayırdında olmadığı– asalak sonuç anlamında kullanmaktadır.

yatırım [investissement]: İktisadi anlamda, olası bir tüketimden feragat etmek suretiyle bir donanım ya da sabit sermaye oluşturmayı sağlayan edim. Psikoloji, psikanaliz ve toplumbilimde de, bir anlam genişlemesiyle duygusal, entelektüel düzeyde, kişinin önemli bir karşılık bekleyerek yaptığı edimleri belirtmektedir.

yoğunlaşma [concentration]: Fransızcada, bir noktada toplanma, bir merkezde bir araya gelme anlamıyla (eski Türkçede bu durumun tam karşılığı "temerküz"dür), hacme oranla ağırlığın fazlalaşması (eski Türkçede "tekasüf") anlamlarını birarada içeren bu sözcüğün çifte anlamını Türkçede veremediğimizden, genel bağlama daha uygun olduğunu düşünerek "yoğunlaşma"yı tercih ediyoruz. TDK'nın "temerküz" karşılığı olarak önerdiği "derişme" sözcüğü, kökensel olarak yetersiz bulunduğundan ve dile yerleşmemiş olduğu bilindiğinden, özellikle

dışlanmıştır.

yorumsama ya da **yorumbilim** [herméneutique]: İmleri, göstergeleri yorumlama kuramı. Dinsel simgelerin, mitlerin ve genelde insanların her tür ifade biçiminin yorumunu temel alan felsefi düşünüm. Kökeninde kutsal kitapların, özellikle de Eski ve Yeni Ahid'i konu alan yorumsama giderek geniş alanlara yönelmiş, günümüzde toplum bilimlerinde sıkça kullanılan bir yönteme dönüşmüştür.

zaman-dışı ya da **zaman-sız** [intemporel]: Doğası gereği zamana yabancı olan, zaman süreci içinde yer almayan ya da bu süreç içinde değişmeyen. Terimin ikinci anlamı da "cismani olmayan"dır.

(Çevirmen tarafından hazırlanmıştır. Yararlanılan kaynaklar: *Lexique des sciences sociales*, Dalloz; *Dictionnaire de la Sociologie*, Larousse; *Dictionnaire de la Philosophie*, Larousse; *Petit Robert I*; *Türkçe Sözlük*, TDK; *Toplumbilim Sözlüğü*, O. Hançerlioğlu, Remzi Kitabevi; *Açıklamalı Dilbilim Sözlüğü*, B. Vardar, abc Kitabevi.)